PICCOLA BIBLIOTECA DI COLTURA FILOSOFICA

ANGELO BROFFERIO

IL PROBLEMA DEL LIBERO ARBITRIO

...IONI ATHENA - MILANO

co
ci

O
riente **nota bibliografica per guidare i lettori a uno studio più ampio dei singoli filosofi o indirizzi trattati.**

I nomi degli egregi autori che abbiamo scelto a collaboratori sono la miglior garanzia della serietà assoluta di criteri e di intenti ai quali la nostra BIBLIOTECA è informata.

Osiamo dire che — nel suo genere — è la PRIMA che si tenta in Italia, dove risponde **a un bisogno colturale universalmente sentito**

PREZZO D'OGNI VOLUMETTO
LIRE **CINQUE**

***

Inviare Cartolina-vaglia alla Ditta

EDIZIONI ATHENA
Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

indicando il **mezzo di spedizione**

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

La **PICCOLA BIBLIOTECA DI COLTURA FILOSOFICA,** *iniziata nel Gennaio 1924 dalla Casa Editrice* **Athena,** *si propone di aprire ed indicare le vie del Pensiero, alle persone di buona volontà, con volumi che possano servire di* **avviamento** *e di* **guida** *alla diretta conoscenza dei* **Grandi Pensatori.** *La compilazione dei volumetti di questa raccolta è affidata a* **noti studiosi e docenti di filosofia.** *invitati a collaborare a questa vasta opera di coltura, senza preconcetti di scuola, senza limitazioni di tendenze. La raccolta si propone di compiere* **un'opera intensa ed elevata per la diffusione del pensiero, in guisa da soddisfare ad esigenze assai sentite nel tempo nostro, anche fuori della cerchia degli studiosi di professione.**

La **PICCOLA BIBLIOTECA** *si divide in* **Cinque Serie:** *La prima intitolata* **I Maestri del Pensiero,** *accoglie volumetti destinati a dare una prima conoscenza, chiara, esauriente, obbiettiva, di quei massimi pensatori e filosofi che* **hanno segnato un'orma duratura e profonda nella storia del pensiero.**
La seconda, intitolata **Pensatori d'oggi** *è dedicata a quei pensatori e filosofi contemporanei che abbiano avuto* **più largo seguito o che debbono essere conosciuti per intendere e valutare alcuni speciali aspetti dello spirito contemporaneo.** *La terza è invece dedicata a* **Le grandi correnti del pensiero** *e contiene esposizioni brevi ma esaurienti, delle principali correnti filosofiche, considerate* **nel loro contenuto dottrinale e svolgimento storico.**
A queste si aggiungono due nuove serie: **Sintesi di Storia del Pensiero:** *esposizioni ordinate ed obbiettive dello svolgimento storico delle* **principali scuole filosofiche** *e delle singole filosofie nazionali e* **Problemi e Polemiche:** *illustrazione delle* **fondamentali questioni filosofiche e** *dei problemi minori che ne sono derivati negli sviluppi e nelle soluzioni date dalle diurne scuole.*

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

co
ci

Mod

Og
riente nota
a uno st

I nomi de
collaborator
assoluta di

Osiamo dir
che si tenta
col

P

Inviare Cartol

E
Vi

indicando il

EDIZIONI

ROBLEMI E POLEMICHE

ANGELO BROFFERIO

IL PROBLEMA
EL LIBERO ARBITRIO

EDIZIONI ATHENA
1927
MILANO - Via Vigentina, 7-9

ANGELO BROFFERIO

Angelo Brofferio — figlio dello scrittore e uomo politico piemontese e avversario di Cavour nel Parlamento Subalpino — professore di filosofia teoretica nella R. Accademia di Milano, nonchè nel Liceo Manzoni della stessa città, fu una delle menti più elette che abbiano onorato nel nostro Paese l'insegnamento filosofico. Morì a Milano nel 1894 nella pienezza della virilità, in un periodo della sua vita in cui il suo intelletto speculativo poggiava a più arditi concepimenti. La sua attività filosofica passò per tre periodi, controddistinti dalle tre opere sue principali: Le specie dell'esperienza, Manuale di psicologia, e Per lo spiritismo.

Nel primo di questi lavori il Brofferio, applicando al fatto dell'esperienza i criteri che la scienza moderna era andata costituendo nello studio obbiettivo della natura, portava notevole sviluppo alla nuova idea di esperienza considerata ne' suoi rapporti coll'evoluzione; del qual concetto egli andò ricercando le origini e gli indizi nella storia dell'umano pensiero. Il lavoro sulle Specie dell'esperienza, *fu premiato dall'Accademia dei Lincei,*

e poche volte fu dato premio più meritato ad opera di filosofia più interessante e più viva.

Nel Manuale di Psicologia, *opera che non solo rivela grande equanimità di criterii, ma conoscenza profonda dei più opposti sistemi, noi abbiamo dinanzi il Brofferio insegnante. Merito precipuo di questo libro è un procedimento ordinato e chiaro, uno stile, anzi una maniera socratica che interessa ai problemi mostrandone i legami infiniti cogli avvenimenti spirituali della vita d'ogni giorno. Non alieno dal positivismo, ne discute e vaglia accuratamente i risultati come quelli di altre scuole; confuta Stuart Mill come Maine de Biran, il Locke come il Malebranche. È un manuale insomma che gli argomenti sviscera a guisa di monografie in sè stesse complete, utile agli insegnanti come agli alunni, specialmente profittevole per quelle persone che, anche estranee alla scuola, vogliono, con una esatta cognizione dei problemi e del contenuto della psicologia, completare la loro coltura.*

Nel Manuale di psicologia, *che discute il concetto dell'anima e, in tono tra il dubitante e il sentimentale, tratta anche dell'immortalità, c'è già qualche cosa del futuro difensore dello* Spiritismo. *Alcuni dati vi preludevano: anzitutto un atteggiamento di spirito più contemplativo che attivo, talchè egli non abbracciò mai un sistema*

determinato, ma tutti giudicò serenamente. Scettico (in buon senso) verso tutti i sistemi, da nessuno attinse forze contro il meraviglioso. E il meraviglioso lo vinse. O forse, senz'altro, il dolore per la perdita dell'adorata moglie, costrinse la ragione a legittimare le tendenze del sentimento? Certo è che (se sia stato ciò un bene o un male a noi non è ancora dato giudicare) quel complesso di fenomeni gli uni male interpretati, gli altri forse dalla scienza non ancora classificati, a cui si diede il nome di Spiritismo, *richiamò sopra di sè l'attenzione degli studiosi in Italia specialmente per opera del Brofferio. E ciò non è un demerito; s'egli ha errato, il suo è stato un errore fecondo di nuove verità.*

Chi sa dire se questo suo libro non sarebbe stato la prima tappa verso più razionale, positiva e maturata scoperta?

Dall'ingegno di Angelo Brofferio era forse lecito aspettarcelo.

Ad ogni modo egli fu pensatore eminentemente sincero.

Questa dote, che nei filosofi è la più preziosa ed anche la più ardua a conservarsi e a mantenersi, fa ora, a distanza di più di trent'anni, ricercare i libri del Brofferio, come guide preziose.

Lo scritto che qui si pubblica appartiene al « Manuale di psicologia » *del Brofferio, il quale ha voluto concludersi con due capitoli, l'uno sul* libero arbitrio *che qui pubblichiamo, l'altro sulla* psicologia metafisica *che contiene: Verità del materialismo - Verità del positivismo - Possibilità della metafisica - L'esistenza di Dio - L'immortalità dell'anima.*

Se si dovesse intendere il compito e l'assunto della psicologia secondo il più severo empirismo, questi problemi le dovrebbero essere estranei. Eppure chi abbia percorso, col più severo criterio scientifico e collo spirito di analisi più libero da preconcetti, tutto il campo d'indagine che comunemente la psicologia assegna a sè stessa si trova il più delle volte nella condizione di spirito più adatta per meditare i problemi metafisici.

Si direbbe quasi che lo sforzo stesso che lo studioso di psicologia ha dovuto compiere per analizzare i fatti psichici e ricostruirli secondo leggi facendo sempre astrazione da quei presupposti che la storia del pensiero e della coscienza umana ha scolpiti per abito ineluttabile entro di noi, lo sforzo stesso in altre parole di far tacere il nostro istinto metafisico proprio là ove ne è più prossimo l'alimento, esiga alla fine una riparazione e che questa consista nella trattazione dei più gravi fra

questi problemi messi in connessione coi risultati dell'indagine interna. Ed ancora: lungo la via per tale sforzo faticosa e talvolta penosa che lo psicologo deve percorrere, molti frammenti di pensieri rimangono come ai margini dell'indagine per necessità di rigore, di metodo, e anche per necessità di quell'ordine scientifico che è affine all'artistico secondo il precetto oraziano:

Ut iam nunc dicat iam nunc debentia dici
Pleraque differat et praesens in tempus omittat.

Questi frammenti si ricompongono alla fine, si armonizzano fra loro per la loro intima omogeneità spirituale e così lo psicologo li raccoglie sotto forma di ipotesi conclusive.

Ma è poi vero che i maggiori problemi metafisici non possano in nessuna forma e sotto nessun aspetto essere oggetto proprio dello psicologo? Non sono essi, come esigenze dello spirito umano, fatti interni dell'anima, e il seguire analiticamente i processi del loro svolgimento più logico non è nello stesso tempo il seguire le vie e i meandri di quelle necessità psicologiche per cui si connettono le idee che li compongono, e le ragioni delle insorgenze sentimentali che li accompagnano? Filosofi antichi e alcuni fra quelli del Rinascimento

trattavano dell'anima nei libri fisici; è conforme allo spirito moderno trattare della libertà e della immortalità nei libri di psicologia.

Il Wundt ed altri hanno fatto qualche cosa di analogo nella conclusione delle loro psicologie; il Brofferio nel suo bellissimo manuale divulgativo non ha temuto di seguirne la traccia.

La critica conduce il Brofferio a distinguere quella che egli chiama, con ragione, libertà metafisica dalla libertà empirica e dalla libertà pratica.

Questa distinzione è necessaria affinchè si comprenda ben chiaramente fin da principio che del problema metafisico può fare a meno chi voglia rimanere nel campo della semplice empiria ed anche chi si contenti di un fondamento della praticità che sia in accordo col senso comune più corrente.

Ma il Brofferio non si confonde con tutti coloro che, specialmente al tempo suo, quando avevano dato l'attributo di metafisico a un problema, ritenevano di averlo segregato dal novero di quelli che interessano vivamente la coscienza e la vita. Sì, il problema metafisico della libertà deve essere distinto dal problema empirico e dal problema pratico; ma solo perchè vi sono gradi di approfondimento nella coscienza, dei quali i meno

profondi possono e qualche volta debbono anche bastare, entro certi limiti e in particolari condizioni della vita. Non perchè in ciascun grado il problema sia diverso, non perchè l'uno sia estraneo all'altro e non lo richiami per esigenze profonde, non perchè quell'approfondimento della coscienza non sia un'esigenza di primo ordine nella vita spirituale; questa esigenza al contrario si fa sentire con tal forza fra gli uomini capaci di raccoglimento, che il circoscrivere ciascuno di quei gradi a limiti empirici o pratici, suscita il più penoso disagio sentimentale e intellettuale, un inappagamento a cui è necessità ribellarsi.

Alle anime che sentono questa esigenza, la trattazione presente del Brofferio offre la guida più appagante. Poichè sopra ciascuno di quei gradi egli si sofferma mostrandone la legittimità, stabilendone l'espressione più sicura, correggendone le forme errate e troppo volgari. Ma non pago di ciò, dallo stesso problema empirico-pratico egli fa sorgere il problema metafisico, facendone sentire l'interna necessità.

Egli ha studiato due testi: quello della filosofia e quello della coscienza comune; trova nel primo ciò che il secondo esige; e dispone l'insegnamento del primo in modo che esso risponda alle più urgenti domande del secondo.

Il pregio maggiore di questo scritto del Brofferio, sotto il rispetto del vantaggio che ne possono trarre i lettori, è che tutti gli argomenti delle varie dottrine vi sono posti in luce con equità incomparabile. Una lettura attenta di queste pagine mette lo studioso in grado di conoscere a fondo il problema, senza preconcetti, senza essere tratto artificiosamente dall'una o dall'altra parte.

È un'ottima preparazione ad un'ulteriore approfondimento.

Ma esso è anche un esempio insigne di critica profonda, acuta ed onesta. Il valore critico dell'autore si rivela nella prontezza e nella precisione colla quale egli sa cogliere l'essenziale delle dottrine, le ragioni per cui parvero appaganti e irresistibili e sa indicare il modo, quando c'è, di sfuggire anche alla loro evidente potenza persuasiva.

Questa trattazione del Brofferio è relativamente breve; ma il suo contenuto è amplissimo. Rare volte accade in filosofia di leggere scritti più densi di pensiero e di argomenti. Non interamente suoi nè l'uno nè gli altri. Ma intenzione sua non fu di mettere in luce la veduta propria in modo che lasciasse in ombra quella degli altri.

Al contrario, egli riepiloga magistralmente tutte le principali idee che appartengono all'immane

problema; si fa autore di un dialogo vivace e serrato di cui interlocutori sono quasi tutti quelli, antichi e moderni, che intorno alla questione hanno detto qualche cosa d'importante. E siccome questi sono molti, e quello che ciascuno ha da dire è grave, e l'autore non vuole che nel suo dialogo gli uni prevalgano artificiosamente sugli altri, così ciascuno deve parlare brevemente, con parola rapida e succinta, e ciascuno deve parlare là dove l'argomento che adduce trova il suo posto più proprio in favore e contro a ciò che altri ha già detto.

Sono più di settanta gli autori così evocati dell'antichità e del nostro tempo, dell'evo medio e del grande Seicento, della Riforma e del Settecento, filosofi e scienziati, Padri della Chiesa e razionalisti, ortodossi e ribelli, mistici e scettici, idealisti sistematici, positivisti del miglior tempo, da Platone a Spencer, da Aristotele a Stuart Mill, da S. Tommaso a Spinosa e Leibniz, da Lutero a Bayle, da S. Agostino e Gersenio a Delboeuf e Du Boys Reymond.

La forma del dialogo non c'è in modo esplicito; ma il dialogo vive nella mente del Brofferio. Vive come animazione del quadro sintetico che egli ha saputo disegnare prima con mano maestra. Poichè questa è stata evidentemente la genesi di que-

sto magistrale capitolo: prima un gran quadro in cui ciascuna dottrina entra col suo punctum saliens, e in cui ciascuno di questi punti salienti si colloca al suo luogo opportuno relativamente ad altri simili od opposti, poi la varietà delle voci varie che sorgono l'una dopo l'altra ordinatamente, prima ad accrescere la persuasione per l'uno o per l'altro dei due grandi partiti in contrasto, determinismo e liberismo, poi a contrastarla e a scemarla quando quella è al colmo per esigere via via la persuasione opposta, contro la quale però le prime insorgono ancora: sì che da ultimo nè l'una nè l'altra predomina veramente e s'apre in mezzo a loro un varco ancora tenebroso, ma già distinto nella sua direzione e nella sua mèta: un altro problema che si apre entro le viscere di questo che egli qui tratta: il problema dell'unità spirituale, come « principium individuationis ».

Mentre nei meandri complicati e faticosi del dibattito lo spirito del Brofferio si affatica sempre inappagato, sempre vessato dall'aculeo di una critica ad oltranza anche là dove più volentieri egli vorrebbe posare e riposare, mentre pare che egli ci trascini ad un finale « Nulla decido » egli non ha fatto altro in fondo che squarciare le viscere di un problema, per mostrarci in fondo il nòcciolo di un altro problema più grave e più profondo an-

cora. Non è lo scettico il quale qui giunto ci dica che alla fine come al principio è la tenebra senza timone e senza bussola: è il critico che ha trovato attraverso la foresta il sentiero e per esso ci ha guidati, fino al limite d'un altra regione di pensiero, irta di dubbi ed ostacoli anch'essa, ma pur diversa dalla prima, nella quale non avremo bisogno, secondo lui, di ritornare.

Che egli abbia ragione o torto, è cosa che può discutersi; ma ciò che non si può negare è che il Brofferio ha una sua propria visione di tutto il problema della libertà e la comunica al lettore in quel modo che è stato sempre il migliore per generare persuasione: cioè facendo rifare a lui lo stesso cammino che egli fece per raggiungerla. Non espone l'architettura dell'edificio già compiuto coi muri maestri e cogli accessori, ma lo fa costruire mattone per mattone dal lettore stesso che si trova alla fine in possesso dell'insieme e dei particolari come meglio non si potrebbe.

Questa gradualità della costruzione che si fa sempre più complessa via via, questo modo di condurre il lettore a passare per tutte le difficoltà che si presentano a lui è talmente caratteristico del Brofferio, e specialmente di questo suo scritto, che a prima giunta potrebbe essere scambiato per un espediente abituale e non per un metodo si po-

trebbe, in altri termini, accusare il nostro autore di avere improvvisata la sua critica punto per punto lasciandosi condurre dalle difficoltà via via scoperte, invece che dominarle dall'alto con sintesi vigorosa: infatti pagina per pagina si riceve l'impressione che l'analisi soverchi la sintesi e che la linea direttiva di questa venga a tracciarsi man mano, invece che essere intuita prima come ossatura e ramificazione dell'argomento. Ma è impressione fallace. La sintesi è il maggior pregio, insieme al vigore critico, di questo scritto che pubblichiamo: è sintesi che gli viene dal più profondo del suo spirito, dalla sorgente della critica sua: egli ha veduto il problema della libertà come problema dell'anima, come problema dell'individuo spirituale: problema che più degli altri travaglia sempre il suo pensiero.

Quell'impressione fallace nasce dal fatto che egli, a differenza di molti altri (non tutti, per questo, riprovabili) i quali conducono tutta la trattazione con una conclusione in pectore la quale determina antecedentemente gli argomenti da scegliere e quelli da respingere o da lasciare in ombra, è guidato solo da una speranza: che ad una soluzione si possa arrivare; ed è sorretto nella sua ricerca dalla riserva che a quella conclusione ad ogni modo si potrà tentare di giungere anche per

altre vie: ma non sacrifica mai alla conclusione intraveduta il valore degli argomenti. È l'autore che presiede la discussione lasciando libera la parola agli interlocutori, concedendola ad essi secondo un ordine che non gli è dettato dall'intuizione del maggior valore che ciascun argomento può avere relativamente ad altri: gli argomenti non si sacrificano alla conclusione, ma piuttosto questa a quelli: e ciò per un'alta, rigorosa probità intellettuale che è spiccatissimo carattere della critica brofferiana: sempre sincera, non mai capziosa.

Dalla pubblicazione del Manuale di psicologia *di cui la presente trattazione è il penultimo capitolo, ad oggi sono corsi circa trentotto anni. Nessuna meraviglia che il lettore trovi in opere posteriori più ampia risposta ai problemi che il Brofferio allora si poneva. Ma egli vide assai bene fin d'allora due cose, che, in seguito, nell'ambito del problema della libertà, si sono avverate. Prima, che esso doveva sbocciare, come dicemmo, a quel problema che per gli uni è dell'individualità, per gli altri dell'individuazione, cioè al problema del soggetto psichico o dell'io; seconda, che nessuna soluzione o deterministica o liberistica poteva avere valore e consistenza se non aveva le sue radici nel problema critico della causalità. E siccome*

quest'ultimo non concerne soltanto l'uomo o lo spirito, ma ogni possibile oggetto di conoscenza e di scienza, il Brofferio non omise di introdurre nella discussione sulla libertà morale argomentazioni riguardanti la causalità fisica e cosmologica.

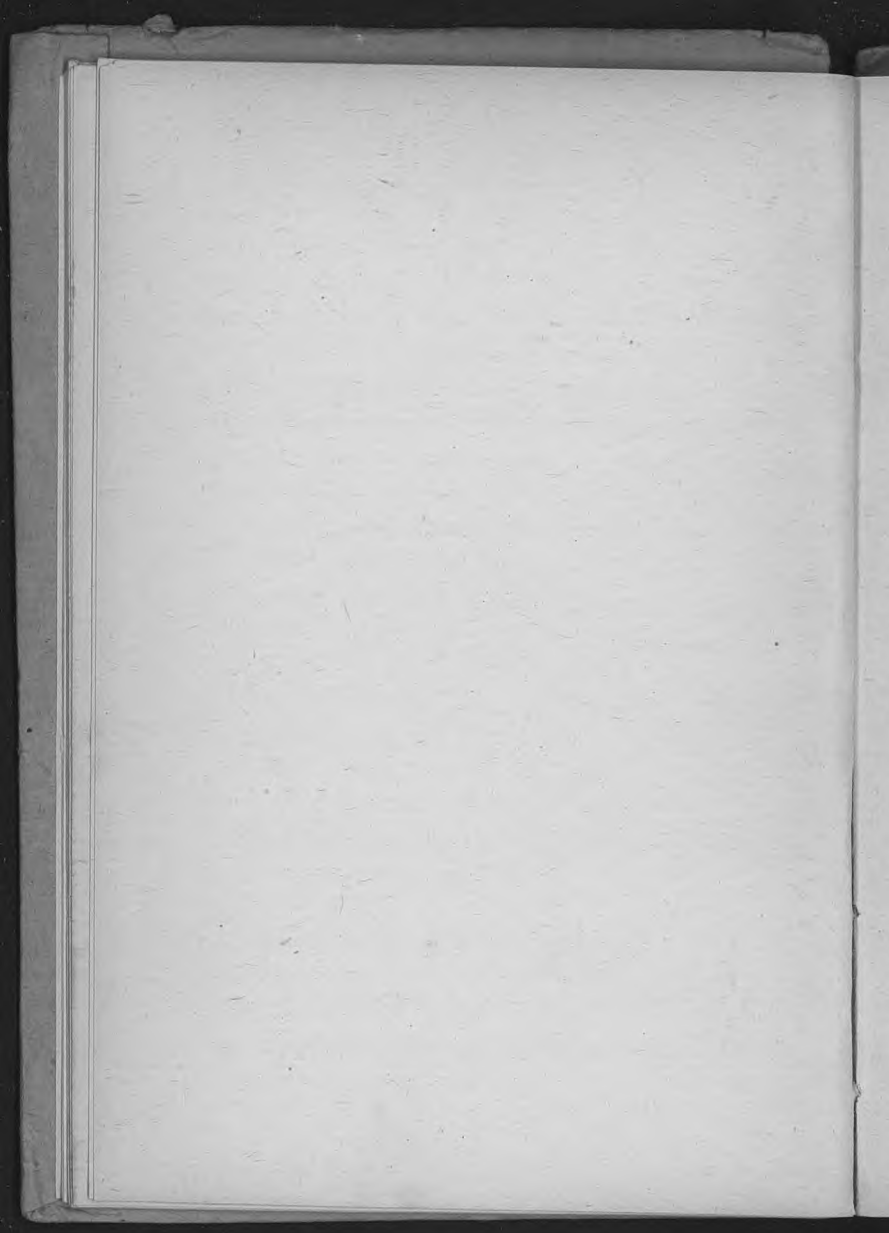
Senonchè la critica della causalità non è ormai più al posto che le compete logicamente quando la si introduce, come fa il Brofferio, nel corso della discussione come elemento di questa. Il suo posto è all'inizio di essa come preliminare, come pregiudiziale, come fondamento.

Il Brofferio, evidentemente, si sente tratto al determinismo più che al liberismo non dall'inclinazione sua, ma dalla forza degli argomenti che lo vincono suo malgrado. Ma volentieri se ne libererebbe se ne avesse le armi. E queste non avrebbero potuto essergli fornite se non da una critica del determinismo stesso, che colpisce questo nella sua essenza, cioè nella concezione della necessità come attributo della causalità. Egli osserva acutamente che la spiegazione associazionistica della causalità di Hume, Mill, Bain, Spencer, non esclude la necessità deterministica; ma questa giusta osservazione non lo spinge a una critica della successione a cui il Hume e gli altri ridussero la causa, a ritrovare in essa l'identità e a volgere la critica contro di questa; gli è soltanto motivo per

dichiarare che neppure la critica associazionistica lo libera del determinismo.

Chi scrive questa prefazione si trovava nell'ultimo decennio del secolo XIX presso a poco nella stessa situazione di spirito del Brofferio. Ed esperimentò allora, come questo nostro Autore l'inefficacia degli argomenti liberistici contro il determinismo, se di questo non era messa in luce l'interna essenza metafisica contro la quale la critica filosofica doveva essere diretta (1). *Questa trattazione del Brofferio serve, tra le altre cose, anche a mostrare a qual punto rimarrebbe sempre la questione del libero arbitrio se la critica della necessità causale non riuscisse a mutarne i termini e a presentarla sotto l'aspetto di un problema d'ordine universale.*

GIUSEPPE TAROZZI.

(1) Vedi *Bibliografia*, pag. 124 e seg.

I.

I TERMINI DELLA QUESTIONE

I più credono che la questione del libero arbitrio sia facile, perchè prendono una questione per un'altra: e invece, soltanto ad intender bene la questione, anche senza risolverla, si richiede già, dice lo Schopenhauer, molta penetrazione. La questione non è se l'uomo possa scegliere i fini della sua condotta secondo i consigli della ragione; questa, che Kant chiamava libertà pratica, e che potrebbe chiamarsi libertà giuridica, perchè è la condizione della responsabilità davanti ai tribunali, non è messa in discussione da nessuno; che l'uomo può operar secondo ragione è un fatto evidente, come è evidente che un cane « può » mordere e che le pietre « possono » cadere dal cielo, poichè tutti vediamo degli uomini che operano saviamente, dei cani che mordono e delle pietre che cadono. La questione, che cade tutta sul significato della parola « può », è tutt'altra. Essa è stata esposta (ed anche nascosta) in molti modi. La domanda è sempre · sono io libero? Ma questa ha più significati:

A — Il più ovvio e comune è questo: il mio avvenire dipende, almeno in parte, dalle mie azioni? Ora tutti, anche i filosofi, rispondono di sì. Non si ammette più il fatalismo delle tragedie greche, quello dei maomettani, quello delle novelle orientali, la cui formola è: « checchè tu faccia, non potrai evitare il tuo destino ». Questo fatalismo brutale e intollerabile suppone che le nostre azioni siano cause senza effetti. Ora invece ammettiamo tutti che nel mondo materiale ogni causa ha un effetto, anzi un effetto adeguato, e che non vi sono effetti senza cause; tutti ammettono che se salto nell'acqua mi bagnerò, se dò un calcio ad un cane mi morderà, se semino raccoglierò, insomma che il nostro avvenire dipende in parte da ciò che faremo.

Non siamo sicuri del nostro avvenire, perchè non tutte le combinazioni che possono verificarsi nel mondo esterno sono prevedibili e riparabili; c'è la parte della fortuna; ma credo ammesso da tutti (per esperienza propria e per cognizione della storia) che è una forza anche l'uomo, e che esso è complice necessario del suo avvenire. Se dunque una zingara mi ha predetto che cascherò in mare, non me ne inquieterò, pensando che non posso cascar in mare « se » resto a Milano.

B — Pure, pensandoci su bene, mi pare che la mia tranquillità non sarebbe abbastanza giustificata. Sostituendo la causalità regolare al destino, io non guadagno nulla. Anche pel mio calamaio non è destinato che si rompa; esso si romperà soltanto se cadrà, ma non per questo lo diremo libero di non rompersi. Quindi bisogna ancora che le mie azioni (da cui dipende in parte il mio avvenire) dipendano, almeno in parte dalla mia volontà. Per cui la prima domanda che mi ero fatta si converte in questa: posso io fare quello che voglio? ho io una « libertà d'azione? »

Fortunatamente mi pare che anche qui siamo tutti d'accordo su questo punto: la mia volontà muove i miei muscoli, quando non c'è un ostacolo materiale (« libertà fisica » di Schopenhauer), e dirige il corso dei miei pensieri; non so come ciò possa essere (Malebranche), ma vedo bene che è. Evidentemente un uomo che non è in prigione e che non è paralitico, può andar a passeggiare e a meditare in un bosco, se vuole. E io potrò forse restare a Milano, « se voglio ».

C — Ma queste ultime parole mi avvertono subito che sono ancora lontano dall'esser sicuro d'esser veramente libero. La libertà d'azione o libertà fisica non mi serve senza la libertà della volontà.

Io non sarò punto padrone del mio avvenire, anzi non avrò su di esso alcuna influenza, se la mia volontà (da cui dipendono in parte le mie azioni, dalle quali dipende in parte il mio avvenire), non dipende « da me », non è « la mia volontà » Ebbene, io credo che neppur questo mi sarà negato da alcuno, purchè non vi sottintenda e nasconda nessuna trappola, purchè io pretenda soltanto: 1.° che la mia volontà la sento, e la sento soltanto io; 2.° che la sento come una forza; che uno sforzo di volontà può costarmi fatica come lo studio di un teorema algebrico od un'arrampicatura sui monti, ossia che la volontà non è riduttibile al desiderio più forte (Hobbes), a un desiderio con previsione del suo effetto (Spencer), o ad una semplice successione costante di certi atti a certe emozioni, ossia che il Paulhan ha torto di dire che parlando esattamente la volontà non esiste.

Gli studi recenti del Ribot sulle malattie della volontà e specialmente sull'« aboulia », proverebbero anzi che il desiderio anche intenso non basta a produrre delle volizioni equivalenti, che il desiderio sta alla volontà soltanto come la miccia sta alla polveriera, che la volontà è una forza speciale.

Insomma, quando voglio sono io che voglio

(qualunque cosa io sia, spirito, corpo, od una cosa che appare internamente come spirito ed esternamente come corpo); la mia volontà è una forza specifica mia; ciò che voglio, lo voglio « volentieri ».

D — Ma ciò non basta. Se io sono soltanto un bastimento che contiene una macchina motrice, io non potrò salvarmi dalle sabbie e dagli scogli; bisogna ch'io tenga il timone.

Perchè io sia libero non basta che la volontà sia una forza in me, bisogna che la diriga io; che m'importa d'esser io che voglio, se non son io che scelgo l'oggetto da volere? Fortunatamente credo che mi concederanno ancora che scelga io la direzione della mia volontà.

Noi vogliamo sempre ciò che desideriamo; l'esitazione è un conflitto di desiderii; la decisione è, se non il trionfo del desiderio più forte, la risultante dei varii desiderii; e il desiderio è l'idea di un fine piacevole; sicchè « noi vogliamo quello che ci piace ». Il motivo della volizione, il motore della volontà, l'impulso alla forza motrice della volontà, è dunque interno anche lui.

E — Ebbene, questa libertà val meno che nulla. Se il moto spontaneo, cioè prodotto da una

causa interna, può trovarsi anche in una macchina, per esempio in una sveglia, purchè sia stata fatta e montata in modo da muoversi a un dato momento, la decisione spontanea, cioè il cercare quello che piace, l'hanno anche le bestie. Eppure non diciamo che le bestie siano libere. Infatti i nostri desiderii sono in noi, ma non li facciamo noi; noi li sentiamo belli e fatti; chi li fa è il nostro organismo, sia fisiologico, sia spirituale; ma li fa in occasione di eccitamenti, impressioni e tentazioni che vengono dal mondo esterno e li fa senza saperlo e senza volerlo. Dunque, non essendo padrone de' miei sentimenti, non lo sarei neppure delle mie volizioni, quindi neppure dei miei atti, e perciò neppure del mio avvenire. Ma, ancora fortunatamente, l'uomo è più libero delle bestie. L'uomo ha la ragione. La ragione trasforma interamente la volontà dell'uomo. Senza dilungarci a vantare questa trasformazione, di cui abbiamo già parlato e di cui riparleremo più innanzi, rammentiamo solo questo: 1.° che, se la volizione è sempre determinata direttamente dal desiderio, il nostro desiderio dipende però, oltre che dall'eccitamento esterno, anche dal nostro pensiero; e l'uomo, grazie alla riflessione con cui s'è accorto di pensare, « può voler pensare »; 2.° che il pensiero dell'uomo non è fatto soltanto

d'immagini, ma, grazie alla riflessione che gli permette l'astrazione e la generalizzazione, anche di massime, di principii, di giudizii sul bene in generale e in astratto.

L'uomo può decidersi in seguito ad una deliberazione, cioè ad un confronto volontario dei sentimenti attuali con principii generali di condotta. Io sono libero in quanto posso non determinarmi subito per « ciò che in questo momento mi piacerebbe », ma riflettere, per scegliere poi « ciò che giudicherò un bene ».

F — Questa facoltà di determinarsi per « motivi » nel senso stretto della parola, cioè in seguito a giudizii della ragione, a criterii generali richiamati volontariamente, è essa finalmente la vera libertà? sì e no.

È la vera libertà, se per questa intendete la libertà di cui si contenta il senso comune, di cui forzatamente si contenta l'uomo in pratica (perciò detta libertà pratica dal Kant), anche il moralista ed il legislatore. E certo essa merita in un certo senso il nome di libertà. E infatti fu la « libertà dai sentimenti », almeno dagli attuali. Grazie a questa l'uomo è, non soltanto libero, ma il più libero degli esseri. I cristalli danno prova di una certa libertà. Quando le molecole di un corpo si dispon-

gono in modo da formare un dato poliedro regolare, invece di cadere tutte al basso, si liberano « in qualche modo » della forza di gravità, grazie ad una forza chimica. Quando un seme, invece di seccare al sole o di marcire nell'acqua, come farebbe un altro corpo, approfitta dell'uno e dell'altra per diventare una pianta, si libera in qualche modo dalle forze chimiche grazie ad una forza organica. Quando il cane, spinto dal dolore per la morte del padrone, si lascia morir di fame, si libera in qualche modo dalle forze organiche, grazie ad una forza psicologica. Quando un uomo, come Bruto, sacrifica i suoi affetti alla giustizia, si libera anche in qualche modo dai sentimenti, grazie ad una nuova forza che è la ragione.

Se esser libero vuol dire « non esser impedito » o « non esser costretto », l'uomo, che possiede tutte le forze di natura più una (cfr. Aristotele), e quindi è meno impedito e costretto dalle altre, è il più libero degli esseri. È il più libero, se con ciò si vuol dire che è l'essere che contribuisce di più al suo avvenire. — Ma forse non è più libero, se libero è « chi può mutare il suo avvenire ».

Consideriamo infatti due cose. In primo luogo la ragione non ha che la scelta dei mezzi. Non è mai la ragione che muove la volontà, ma il desiderio; la ragione può illuminarla, ma non muo-

verla; per sè stessa è indifferente; ciò che muove la volontà ad adottare i mezzi indicati dalla ragione è sempre il desiderio del fine. È vero che la volontà sceglie anche dei fini contrarii ai nostri desiderii attuali; ma sono sempre mezzi al fine ultimo, il quale è un desiderato. È vero che la ragione ci fa sacrificare il piacere presente alla felicità (cioè alla contentezza continua), il piacere all'utile (ossia a ciò che è mezzo di un piacere maggiore), il piacere al dovere (cioè alla soddisfazione della coscienza derivante dal far piacere agli altri), e persino la volontà nostra alla divina (Gersenio, Fénélon); ma sempre sacrifica un sentimento coll'evocarne altri più forti per intensità e durata e generalità; ci è impossibile volere ciò che ci è indifferente, voler il nostro male, voler essere malcontenti, volere ciò che non desideriamo. È vero che la riflessione può cambiare il mio desiderio; ma non può farlo se non col richiamar pensieri che conducono seco altri desiderii. È vero che rifletto perchè so che la riflessione è utile; ma ciò non basterebbe a farmi riflettere se non desiderassi il mio utile. La riflessione, con cui governo i miei desiderii, è essa stessa un mezzo desiderato.

Dunque il fine ultimo è sempre posto dal sentimento, che non facciamo noi, e perciò è fatale. In secondo luogo la scelta del mezzo, determinata

dalla ragione, non è meno fatale; perchè la ragione non può farmi scegliere che il mezzo che credo più opportuno al fine desiderato; sceglierne un altro sarebbe evidentemente irragionevole; e la mia credenza intorno al mezzo migliore deriva logicamente dai principii veri o falsi, innati od acquisiti, che guidano la mia ragione, dal mio ingegno e dalla mia coltura al momento della decisione.

Insomma, io non posso volere che i mezzi a certi fini; i mezzi sono scelti dalla ragione, i fini dal sentimento; ora, la ragione e il sentimento non li ho fatti io; sono quello che sono; dunque non posso mutare le mie volizioni, perciò nemmeno i miei atti, e perciò nemmeno il mio avvenire.

Ma supponiamo pure che la ragione non scegliesse soltanto i mezzi, ma anche i fini, anzi il fine ultimo della nostra vita; e che io fossi perfettamente ragionevole, cioè che mi decidessi « sempre » secondo la ragione, e con una ragione perfettamente illuminata (cioè che sapesse tutto); io non fuggirei al fatalismo greco e maomettano che per cadere sotto al fatalismo logico di Spinoza; io sarei come il Dio di Sant'Agostino, che « non può fare il male », e perciò come il Dio di Abelardo, che « non può fare che quello che fa ».

G — C'è egli mezzo di sottrarsi a questo fatalismo? Ce n'è uno solo, quello di sottrarsi all'impero dei motivi. Bisogna ammettere che noi possiamo deciderci senza motivo, od almeno senza motivo sufficiente; che a motivi perfettamente eguali si possono prendere determinazioni differenti, e che motivi differenti possono permetterci determinazioni eguali. Se per motivi s'intendono soltanto i desiderii coscienti e i giudizii della ragione al momento della determinazione, questa libertà è innegabile. Ma questa liberazione dai motivi basta a liberarmi dal destino, a darmi la « fatis avolsa voluntas » di Lucrezio? Non ancora. Se motivi eguali possono dare determinazioni diverse, la ragione è questa: che la determinazione non è mai prodotta dal motivo soltanto, bensì da due fattori: il motivo e il carattere. Come le nostre cognizioni dipendono in parte dalla impressione esterna e in parte dall'esperienza passata e dalle disposizioni innate (esperienza ereditata), cioè in piccola parte dal presente e in gran parte dal passato, per cui la stessa impressione non produce la medesima cognizione in un uomo ed in un cavallo, anzi nemmeno in un dotto ed in un ignorante, — così la determinazione dipende in parte dalle circostanze in cui ci troviamo, ed in parte dalle abitudini acquisite e dagli istinti (o abitudini ere-

ditate), ed è solo perciò che a circostanze eguali non operiamo egualmente.

Ma nemmeno il nostro carattere non l'abbiamo fatto noi; anche il cane ed il gatto operano sopratutto secondo la loro natura, eppure non sono liberi per questo; la natura del cane vuole che gli piacciano le lepri e quella del gatto vuol che s'eserciti a pigliar i topi anche prima di averne visti, e, come dice un tedesco, se i buoi avessero molto denaro comprerebbero molto fieno.

Quando dunque siamo liberi dai motivi, siamo schiavi della nostra essenza, come diceva Plotino, perchè « operari sequitur esse », come dicevano gli scolastici, e come ripete Schopenhauer. — Egli è vero che noi possiamo cambiare il nostro carattere.

« Il nostro carattere, dice lo Stuart Mill, è formato dalle circostanze della nostra esistenza (compresovi il nostro organismo individuale); ma il nostro desiderio di educarlo in questo od in quel senso è pure una di queste circostanze, e non la meno influente »; anzi, « se guardiamo bene, riconosceremo che questo sentimento della facoltà che abbiamo di modificare, « se vogliamo », il nostro proprio carattere, è quello stesso della libertà morale di cui abbiamo coscienza ». Ho sottolineato le parole « se vogliamo », perchè questa con-

dizione distrugge tutto il beneficio del rimedio inventato dal Mill.

Certo, un uomo può correggere il suo carattere: ma ciò vuol dire che, se ha una visione chiara dei danni possibili de' suoi difetti, e se questa visione suscita in lui una paura abbastanza forte, si correggerà; se no, o non lo vorrà, o non lo potrà.

Socrate si è corretto dei difetti innati che in lui osservò il fisionomista Zopiro; ma, dato ch'era Socrate, era naturale che lo facesse; ed è naturale che un Ottentotto non lo faccia. Al momento di ogni determinazione il carattere, corrotto o no, è quello che è; ed è tale anche al momento in cui, sotto la influenza di certi motivi, prende la determinazione stessa di cambiarsi; dunque la determinazione stessa di correggersi ha una causa che non dipende da noi. E il cambiamento stesso ha luogo poi secondo i consigli della ragione, i quali dipendono dalla natura e dall'educazione; perciò la riforma di Socrate non è la conversione di Sant'Agostino; e l'Azeglio non mette giudizio nello stesso modo che l'Innominato. Insomma anche il cambiamento del carattere ha luogo « se » e « secondo » certe condizioni, di cui la ragione è la principale; la libertà di correggersi che distingue l'uomo dalle bestie consiste dunque in una

maggior forza, non in una possibilità che l'avvenire sia diverso da quello che sarà; siamo sempre daccapo.

Per poter concludere questo primo paragrafo, mi permetto di riassumere ciò che ho detto finora.

Il nostro avvenire non dipende soltanto da cause esterne, ma anche dalle nostre azioni; queste dipendono in parte dalla nostra volontà, ossia siamo noi che vogliamo; e vogliamo quello che desideriamo, ossia quello che ci piace; siamo quindi liberi dalle cause esterne; ma i nostri desiderii sono naturali e non volontarii; quindi il nostro avvenire dipenderà, non dal fato, ma dalle leggi di natura, come quello dei minerali e delle piante.

È vero che possiamo liberarci dai desiderii colla ragione; ma la logica del ragionamento è data dalla natura della nostra mente e i principii da cui partiamo ragionando sono dati dall'esperienza, e le conclusioni dei ragionamenti non agiscono se non producendo nuovi desiderii. È vero che non obbediamo sempre neppure alla ragione, e che l'influenza dei motivi incoscienti dipende dai motivi incoscienti che nel loro complesso costituiscono il fondo del nostro carattere; ma questi dipendono da noi meno ancora dei nostri desiderii, appunto perchè ci sono nascosti.

È vero che possiamo in parte cambiare il no-

stro carattere, piegare le tendenze innate coll'esercizio, ed acquistare l'abitudine, che è una seconda natura; ma lo faremo se e secondo lo permettono la prima natura e le circostanze. E se si trovasse una nuova forza interna che ci liberasse dalle precedenti, questa avrebbe sempre una causa e delle leggi sue proprie. L'uomo sarebbe sempre il più libero degli esseri in questo senso che, contenendo più forze, è più libero dalle forze esterne; che perciò è quello che più di tutti è causa ed artefice del suo avvenire; ma sarebbe sempre, come dice Spinoza, un frammento della natura, e perciò soggetto a leggi naturali, e perciò incapace di mutare il suo avvenire.

Dunque? Dunque bisogna dare una definizione del libero arbitrio diversa da quelle che abbiamo esaminate finora; o, meglio, la questione se esista o no libero arbitrio nel senso metafisico della parola dev'essere tradotta in termini diversi da quelli che si sogliono adoperare.

La libertà metafisica è la negazione del destino; l'uomo non è libero se non può far sì che il futuro sia diverso da quello che sarà. Ora il futuro non può essere diverso da quello che sarà, se non si ammette un'ipotesi, la sola che ci resta: che la volontà dell'uomo non sia soggetta interamente, come le altre forze di natura. alla legge di cau-

salità, e che la determinazione non abbia sempre una causa, od almeno non sempre una causa adeguata e sufficiente, ossia possa avvenire, almeno per una frazione piccola quanto si voglia, a caso. Che questa è veramente la condizione ultima della libertà. non è difficile a dimostrare.

Ogni nostra determinazione è prodotta direttamente da un complesso di circostanze; alcune di queste sono sentimenti ed altre giudizii (impulsi e motivi), alcuni coscienti ed altri incoscienti; e tutti derivano dall'influenza esterna, dalle impressioni dell'ambiente, o dal carattere, cioè dalle disposizioni innate od acquisite, siano pure acquisite con sforzi passati della volontà. Ad ogni momento dato, questo complesso di circostanze non può esser che uno; le determinazioni possibili in quel momento sono esse più d'una? « Posso io in quel dato momento prendere una determinazione e non prenderla? ». Questa è veramente la questione, alla quale bisogna rispondere sì o no; ma si badi alle conseguenze gravissime della risposta: — Se vogliamo essere deterministi, cioè sostenere l'universalità del principio di causalità e di quello della costanza delle leggi di natura, rispondiam di no.

Ma allora, siccome lo stesso dilemma si pone in tutti i momenti della nostra vita, ne viene che

le nostre decisioni non potranno essere che quelle che saranno; ne viene che, secondo Leibniz, l'uomo è un « automa spirituale »; ne viene che anche per la volontà umana e quindi anche per gli avvenimenti umani è vera l'altra frase di Leibniz, che « le présent est gros de l'avenir », e che questo avvenire non può essere che uno; ne viene che non è vera la tesi di Aristotele che di due proposizioni contradittorie sul futuro nessuna è vera fin d'ora, bensì, secondo gli stoici, una è già vera e l'altra già falsa, e per esempio, come dice Leibniz, era già vero cento anni sono che oggi avrei scritto questa pagina; ne viene, secondo Kant, che se noi potessimo conoscere a fondo tutti gli impulsi che muovono la volontà di un dato uomo, anche i più leggieri, e prevedere tutte le occasioni esterne che agiranno sopra di lui, « noi potremmo calcolare la condotta futura di quest'uomo colla stessa certezza con cui calcoliamo un ecclissi di luna o di sole »; ne viene, secondo Schopenhauer, che « noi dobbiamo considerare gli avvenimenti che si svolgono davanti a noi nello stesso modo in cui guardiamo i caratteri impressi sulle pagine d'un libro che leggiamo, sapendo bene che ci si trovavano già prima che noi li leggessimo ». Insomma il determinismo conduce alle stesse conseguenze del fatalismo; anzi il determi-

nismo è, per così dire, il più fatalista dei due, perchè per lui sono già destinate anche le mie volizioni future.

Il fatalista mi dice: se è destinato che tu caschi in mare, vi cascherai, checchè tu faccia; il determinista mi dice: se è destinato che tu caschi in mare, vi cascherai, anche perchè lo vorrai. — Se invece siamo liberisti e diciamo di sì, ossia se ammettiamo che a circostanze perfettamente eguali posso prendere una decisione, facciamo un'eccezione al principio di causalità (che ogni effetto ha una causa) ed a quello che ne è il complemento, della costanza delle leggi di natura (che ogni causa produce il suo effetto); infatti se prendo una decisione che a circostanze eguali non ho preso altre volte, c'è un effetto senza causa; se non prendo una decisione che in circostanze perfettamente eguali ho preso altre volte, c'è una causa senza effetto; il libero arbitrio ci obbliga ad ammettere il caso.

Siccome il più importante per una questione è che sia ben posta, ci permettiamo di ripeter la nostra con altri termini.

Libero è ciò che non è impedito e non è costretto, ossia è una specie di ciò che può essere (possibile) e può non essere (contingente), ai quali si oppongono da una parte l'impossibile (che non

può essere) e dall'altra il necessario (che non può non essere). Ora che cosa si vuol dire, in generale e astrazion fatta dalla questione che ci occupa, quando si dice che una cosa può essere o che può non essere?

Rispondiamo alla prima metà della domanda: si dice che una cosa può essere quando nulla impedisce che sia, quando non c'è ostacolo, quando nulla si oppone. Perciò di un cane che è incatenato o che ha la musoliera diciamo che non può mordere. Ma siccome la mancanza di mezzi è un ostacolo non meno che l'esistenza di una causa contraria, così anche di un canarino diciamo che non può mordere perchè non ha denti. Invece un cane senza musoliera può mordere. Ma cosa vogliamo dire con ciò? che « se » è stuzzicato, morderà; ossia che vi sono tutte le condizioni, salvo una; che c'è una causa, ma non sufficiente. Ma ora si consideri che, per legge di causalità, fin che manca una condizione, l'effetto « non può » aver luogo; dunque, per esprimerci in modo paradossale, ciò che è soltanto possibile, è realmente impossibile; o piuttosto, perchè la parola « possibile » non può esser il nome del suo contrario e nemmeno un nome senza significato, diciamo che la possibilità non è il nome di qualche cosa che esista fuori del nostro pensiero, ma soltanto della

nostra ignoranza del futuro; noi chiamiamo possibile ciò di cui sappiamo che vi sono alcune condizioni, per cui argomentiamo che « se » si aggiungono le altre (cosa che non sappiamo), l'effetto avrà luogo. Il « se » non esprime che l'incertezza. E, per rispondere alla seconda metà della domanda, diciamo che lo stesso ragionamento si può fare pel contingente, ossia per ciò che può non essere, se riflettiamo sull'altra metà del principio di causalità: che quando tutte le condizioni di un effetto vi sono, e fra queste anche l'assenza di una causa contraria, l'effetto non può non aver luogo, ossia è necessario. E, sommando le due risposte: se non c'è alcuna delle condizioni richieste, ed anche se ne manca una sola, ed anche se ci son tutte quelle che sarebbero sufficienti a produrre l'effetto se non ci fosse un impedimento in una causa contraria, ma questo impedimento c'è, in tutti questi casi l'effetto è impossibile; e quando tutti i mezzi ci sono e nulla si oppone, l'effetto è necessario.

Tutto ciò che è, era necessario; tutto ciò che non è, era impossibile; e fra l'uno e l'altro non c'è via di mezzo; possibile e contingente sono parole che esprimono soltanto la nostra ignoranza parziale; esprimono che non sappiamo se le condizioni ci saranno tutte o no. Ossia non dobbia-

mo immaginarci che soltanto una parte delle cose possibili si realizza, e soltanto una parte di ciò che è reale era necessario ed inevitabile, ed il resto era contingente, ma dobbiamo ammettere con Diodoro Crono che è possibile soltanto il reale e reale soltanto il necessario.

Ora questa deduzione, che pel mondo dei fatti materiali è incontrastabile, dobbiamo ammetterla come valida anche pei fatti morali e per le volizioni umane? Se sì, allora dobbiamo ammettere con Schopenhauer che « come una palla da bigliardo non si muove senza un impulso, così un uomo non può alzarsi da sedere senza un motivo sufficiente; ma quando c'è questo motivo si alza necessariamente e inevitabilmente, come si muove la palla quando ha ricevuto l'impulso ». Ossia allora siamo fatalisti. O vogliamo dire che la volontà umana è sottratta alla necessità, che per lei la possibilità e la contingenza sono cose reali, e quindi lo sono anche pei fatti umani che ne dipendono?

Allora bisogna ammettere la possibilità di determinazioni diverse a circostanze perfettamente uguali, ossia che possiamo deciderci quando manca qualche condizione, o non deciderci quando vi sono tutte; ma allora si rinunzia alla causalità. Questo, in conclusione, è il vero problema, che

i non-filosofi ed anche molti filosofi confondono con quello della libertà giuridica. 1)

Non si può dire, come ora fanno molti: « io sono determinista, ma non fatalista, e ammetto la libertà, ma non il caso »; — come se la libertà e il determinismo causale fossero una cosa sola, e questa fosse di mezzo fra il caso e il fato; no, il determinismo conduce alle stesse conseguenze del fatalismo, e la libertà suppone il caso almeno in una frazione infinitesimale.

È per questo che la questione è difficile.

1 - V. per es. le ragioni dello Stuart-Mill e del Bain, deterministi ma sostenitori del libero arbitrio, a pag 98 -

II.

TESTIMONIANZE DELL'ESPERIENZA INTERNA.

Ora che la questione è posta cerchiamo di risolverla. Interroghiamo prima l'esperienza interna, la coscienza, perchè ci dica se gli uomini si sentono liberi. I liberisti sostengono infatti che noi abbiamo il sentimento interno della nostra libertà. Ma:

1. — Questo sentimento della libertà non c'è. Nella coscienza troviamo molte cose che rassomigliano assai alla libertà, ma non sono la libertà metafisica. Infatti:

A — Abbiamo veduto che la libertà consiste nel poter volere diversamente da quello che vogliamo a circostanze perfettamente eguali, ossia « senza motivo ». Ora, il sentimento di questa libertà, io non ho; e le ragioni che adducono per provarmi che l'ho, non mi convincono. — Noi sentiamo ad ogni momento, dicono alcuni filosofi, che possiamo fare un atto qualunque. Non un atto qualunque, ma certi atti, « se » volete.

Voi non potete volare, ma camminare, se volete. — Ma possiamo volere qualunque cosa. — Non qualunque, rispondo, ma certe cose, « se » avete un motivo. — Anche senza motivo; posso provarvelo, dice il Reid, facendo un atto qualunque senza motivo, per esempio alzando il braccio destro. Anzi, aggiungono altri, posso provare la mia libertà facendo tutto il contrario di ciò che voi direte; io sono pronto anche a scommetterlo, dice Buffier. Ebbene, avete torto.

Prima di tutto, voi non potete voler qualunque cosa; io vi sfido a saltar dalla finestra, dice l'Herzen; voi non potete che far un atto di poca spesa, come alzar il braccio destro. Ed anche questo atto indifferente lo fareste per provar il vostro libero arbitrio, il che è un motivo (Janet). La scommessa diventa anch'essa un secondo motivo. Tutto questo prova che voi siete « relativamente » libero da me, ma non da voi. — Ma, insistono i liberisti, noi possiamo almeno « scegliere » fra più motivi. Sì, e non solo si può farlo, ma si fa. Ma si sceglie secondo il motivo più forte; la scelta è dunque prodotta da un motivo.

La decisione fra motivi diversi segue la risultante del parallelogrammo delle forze. Noi siamo in questo caso bilance coscienti. — Ma, dicono, possiamo scegliere anche fra due motivi egual-

mente forti; allora è chiaro che ci decidiamo senza motivo. Questa è la così detta libertà d'indifferenza inventata dagli scolastici. È noto che si spiegava con un esempio attribuito a Buridano e che si trova persino nella « Divina Commedia »: un asino posto fra due mucchi di fieno egualmente distanti ed egualmente fragranti morrebbe di fame prima di decidersi; l'uomo invece si decide; dunque è libero.

Certo un esempio più infelice non si poteva trovare; se si provasse con mille asini affamati, nessuno esiterebbe un istante; è più facile che fra due cibi esiti un momento un uomo. L'esempio dunque proverebbe la libertà delle bestie più che quella dell'uomo. Ma in realtà non prova niente.

Un uomo il quale si trovasse « soltanto » in presenza di motivi contrarii ed eguali non potrebbe decidersi. Se si decide, ciò proviene da due cause; la prima è che in pratica i motivi non sono mai perfettamente uguali; sta bene, per adottare l'esempio del Reid, che quando debbo pagare una moneta posso averne duecento perfettamente uguali, ma chi non sa che in questo caso ognuno prende la prima che viene, la quale per ciò appunto non è eguale alle altre? L'altra causa è, che se i motivi sono eguali, bentosto ne interviene un terzo.

Fra due partiti perfettamente eguali, io mi decido a scegliere, a troncare la deliberazione, « per uscire dall'esitazione »; così un uomo smarrito in un bosco, che non sa se deve prendere la destra o la sinistra, si deciderà per una delle due, riflettendo che il prendere la più lunga sarebbe sempre minor male che il morir di fame nel bosco. Ma se questo motivo basta per deciderlo a scegliere, come potrà poi scegliere, se è indifferente fra le due vie?

Ripetiamo che un nonnulla lo deciderà; alla peggio si rimetterà alla sorte e giuocherà a faccia e croce; o continuerà ad esitare e, sorpreso dalla notte, dovrà dormire nel bosco, e farà giudizio all'indomani. Ciò si vede tutti i giorni nei caratteri esitanti ed incerti.

B — Per tutte queste ragioni da Leibniz in poi non si ammette più la libertà d'indifferenza; si concede ora che « lorsque nous voulòns, c'est toujours pour quelque raison » (Fénelon). Ma i psicologi moderni ne hanno inventata una nuova: siamo noi che facciamo i motivi, od almeno che diamo la forza ai motivi (Maine de Biran, ecc.).

Ma questa proposizione è molto ambigua; si può interpretare in molti sensi conciliabili con ciò che la coscienza ci attesta, ma in questi sensi non si-

gnifica mai che siamo liberi; si può interpretare in un modo, uno solo, che ci garantisca la libertà, ma allora non è confermata dalla coscienza. Si vuol egli dire che siam noi che desideriamo e giudichiamo? ma da ciò non risulta che siamo liberi se non si prova ancora che desideriamo e giudichiamo come vogliam noi.

Si vuol dire che nella deliberazione non siamo imparziali, cioè non ascoltiamo soltanto le buone ragioni, bensì siamo trascinati da sentimenti, anche da sentimenti inconscii che costituiscono il fondo del nostro carattere, che cerchiamo dei pretesti per giustificare ciò che desidereremmo fosse ragionevole, e che, secondo il detto di Pascal, « le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas? »

Anche questo è vero, ma non serve alla libertà; se non siamo liberi quando la ragione domina il sentimento, tanto meno lo siamo quando il sentimento si ribella alla ragione. Si vuol dire col Maine de Biran che la scelta dipende bensì dal motivo più forte, ma la forza dei motivi dipende dall'attenzione e quindi dalla volontà?

Neppur questo ci salva, perchè è vero che l'attenzione cambia il valore dei motivi, ma li cambia secondo la logica, non secondo la volontà; e l'attenzione è un atto di volontà, ma prodotto anch'esso da un motivo.

Si vuol dire che le nostre volizioni future dipendono dalla nostra volontà presente, come provano i proponimenti che facciamo tra noi stessi e le promesse che facciamo agli altri? Lasciamo stare che questa dipendenza non è assoluta, perchè i proponimenti si mantengono di rado; concediamo che fra i nostri motivi ci sono anche i nostri proponimenti; ma i proponimenti e i contratti sono conformi ai motivi che li producono e quindi lo sono anche le volizioni prodotte dai proponimenti e dai contratti.

Noi possiamo « voler volere » per l'avvenire una data cosa; ma siccome non si può ammettere il regresso all'infinito, tanto più che non ci ricordiamo di esistere « ab aeterno », bisogna ammettere una prima volizione che non fu voluta.

Questa asserzione, che noi facciamo i motivi della volizione non significa che la nostra volontà è libera se non la prendiamo in questo senso, che i motivi sono creati dalla volontà, che siamo noi che vogliamo desiderare come desideriamo e giudicare come giudichiamo; ma allora non è più vera, od almeno è contraria alla coscienza di tutto il genere umano.

C — Si tenta ancora uno scampo. Si concede che scegliamo secondo il motivo più forte, e che

il motivo non è fatto da noi; ma si dice con Cartesio che non ci sentiamo costretti dai motivi; che, secondo la frase di Leibniz, i motivi sono come gli astri: « astra inclinant, non necessitant ».

Ma ciò non serve a nulla; che importa che il motivo non mi costringa, se faccio sempre ciò che vuole il motivo? che importa ch'io possa disobbedire ai motivi, se però non lo faccio mai? Questo argomento è fondato sull'ambiguità della parola « costretto ». Certo, io non sono costretto dal motivo, in quanto non mi fa una violenza materiale; non mi fa obbedire per forza, bensì per amore o persuasione; ma che importa, se mi fa obbedire? E ancora è vero che non sono costretto, in quanto posso resistere ai motivi; ma resisto a certi motivi per altri motivi. Posso resistere ad un motivo in più modi; resisto, « sospendendo l'esecuzione », come già aveva concesso Locke, ma perchè la ragione mi ha mostrato i danni della precipitazione e i vantaggi della riflessione.

Resisto durante la deliberazione stessa; allora, come osserva acutamente il Fouillée, succede qualcosa di analogo a ciò che succede quando siamo testimoni di una lotta fra due avversarii di cui uno è più forte dell'altro; siamo allora inclinati a prender le parti del più debole per ristabilir l'eguaglianza e all'occorrenza gli prestiamo soccorso;

ma chi non vede che in tal caso si obbedisce al precetto di ascoltar tutte le campane? E dopo lunga esitazione tronchiamo la deliberazione, e, come dice Egger, « non vogliamo » più tener conto di altri motivi; ma non abbiamo forse già visto che ciò si fa appunto perchè la ragione ci mostra i pericoli dell'indecisione, e perchè pensiamo che, mentre a Roma si delibera, Sagunto è distrutta? In questi casi è sempre la ragione che domina il sentimento; o il sentimento corrompe la ragione; la volontà obbedisce all'uno od all'altra. La volontà è una macchina motrice; ma non è lei che sceglie il binario.

D — Ma in fine, dicono i liberisti, se l'idea della libertà non ci viene dall'esperienza interna, donde ci viene? (Nauville, Delboeuf). Questo è simile all'argomento detto ontologico, inventato da Sant'Anselmo, col quale si vuol provar l'esistenza di Dio dall'idea che ne abbiamo. Se dovesse esistere tutto ciò di cui abbiamo l'idea, esisterebbero anche l'araba fenice, il contradittorio, l'assurdo, l'impossibile ed il nulla. Notiamo che questo argomento infelice non prova nulla quando è adoperato da quelli che ammettono l'esistenza di idee a priori; perchè se l'idea della libertà è a priori, non è data dall'esperienza, dall'incontro colla

realtà, ma aggiunta dallo spirito all'esperienza, e perciò soggettiva, ossia falsa. Ma l'idea della libertà si spiega benissimo anche coll'esperienza, purchè all'esperienza si aggiungano l'immaginazione e l'astrazione; noi non vediamo le cause di tutti gli effetti, e questo basta a suggerirci l'idea di fatti non causati; ma il « non veder » le cause di tutti gli effetti non è « il vedere che non » tutti gli effetti hanno una causa.

2.° Questo sentimento della libertà, non solo non c'è, ma non ci può essere. Il Mill dice a ragione che non si può avere la coscienza della libertà, perchè la coscienza non è profetica; noi abbiamo coscienza di ciò che è, ma non di ciò che può essere.

È inutile che il Rabier risponda che abbiamo coscienza di una forza colla quale potremo, la qual forza esiste già, prima che produca i suoi effetti; una forza si sente quando è in atto, quando produce il suo effetto, non quando è soltanto potenza, soltanto forza disponibile.

Non possiamo dunque trovare in noi la coscienza della libertà, ma tutt'al più la credenza nella libertà, credenza che dovrebbe esser derivata dall'esperienza passata. La questione dunque si riduce a questa : c'è in tutti la credenza alla libertà?

3.° Nella coscienza comune e volgare, nella coscienza dei non-filosofi, la sola di cui si possa fidarsi, perchè non alterata dalla riflessione, la credenza nella libertà non c'è, od almeno non c'è la credenza nella libertà come l'intendono i filosofi. Egli è vero che noi sappiamo per esperienza che possiamo ad ogni momento volere o non volere un atto qualunque; noi tutti crediamo che avremmo potuto, potremmo e potremo volere diversamente da quello che abbiamo voluto, vogliamo e vorremo.

Lo provano, per il passato, il pentimento e l'orgoglio che sentiamo per i nostri atti volontari passati; per l'avvenire lo provano l'attenzione con cui deliberiamo, i proponimenti che facciamo, gli sforzi che tentiamo per metterli ad effetto.

E tutti crediamo la stessa cosa degli altri; lo provano, pel passato, il risentimento e la riconoscenza che sentiamo per la condotta degli altri verso di noi, e per l'avvenire i tentativi che facciamo perchè gli altri vogliano in un modo piuttosto che in un altro, adoperando la lode e il rimprovero, la promessa e la minaccia, il premio ed il castigo, il consiglio e la corruzione. Ma ciò non ha che fare colla libertà come l'abbiamo definita e come l'intendono i filosofi; anche una pietra « può » muoversi e non muoversi, vale a dire che, « se »

riceve un impulso e non trova resistenza, si muove; se no, no; e non per questo è libera.

Perchè l'uomo fosse libero veramente bisognerebbe che potesse voler altrimenti da quello che vuole a circostanze perfettamente eguali, ossia che potesse cambiar determinazione senza motivo. Ma questo nessuno lo crede.

I fenomeni psicologici succitati provano bensì la credenza nella possibilità del diverso, ma non la credenza nella libertà. Così, se analizzo il mio pentimento, io vi trovo, oltre al dispiacere di aver voluto il mio male, anche la convinzione che avrei potuto non volerlo, cioè che non l'avrei voluto « se » avessi avuto più giudizio, e quindi anche un dispiacere derivante dalla poca stima che devo fare del mio senno; ma in tutto questo non c'è la credenza che avrei potuto volere altrimenti sentendo e pensando solo quello che sentivo e pensavo in quel momento.

Così la soddisfazione della coscienza è il pensiero che avrei preso un altro partito se fossi stato sciocco o cattivo, più il piacere di non averlo fatto. La riconoscenza per chi ci ha fatto del bene è il pensiero che avrebbe potuto non farcelo, ossia che non ce l'avrebbe fatto se non ci avesse voluto bene, più il piacere che ce l'abbia fatto. Il risentimento è un fenomeno analogo, sebbene contrario.

La riconoscenza ed il risentimento hanno per oggetto l'odio e l'amore, non la libertà; e infatti, sebbene non si provino per le spine che ci offendono e per le piante che ci offrono i loro frutti, perchè non hanno sentimenti, si provano però in qualche grado per le bestie, pel cane che ci morde o che ci porta la lepre, sebbene non lo crediamo libero. Quanto ai mezzi che l'individuo o la società adoperano per governare le volontà altrui, non occorre quasi far osservare che tutti, sebbene implichino la possibilità di un futuro diverso, implicano anche il determinismo; la preghiera, il consiglio, la lode, il danaro, il bastone, sono mezzi utili a chi conosce gli uomini e sa quali motivi dirigono l'uomo di cuore, l'uomo di senno, il vanitoso, l'avaro ed il vile; l'adozione di questi mezzi implica bensì la credenza che gli uomini potrebbero agire altrimenti da quello che fanno, ma in questo senso: che agirebbero altrimenti « se » non adottassimo questi mezzi.

Ma più che tutto il resto provano la credenza nel determinismo della volontà altri due fatti: la spiegazione del passato e la previsione dell'avvenire. Noi cerchiamo sempre di spiegarci la condotta di un uomo in date circostanze, tenendo conto di due fattori: di queste circostanze e del suo carattere; e se non ci spieghiamo la sua condotta, diciamo tutti: non lo avrei mai creduto!

Similmente crediamo tutti di poter prevedere fino ad un certo punto cosa faranno Tizio e Sempronio in circostanze date; un negoziante che compra un negozio avviato consente a pagare, oltre al negozio, anche l'avviamento, perchè prevede che gli avventori torneranno (Lachelier); se noi vinciamo una gran battaglia, è più probabile che possiamo pagare i nostri debiti, e perciò il banchiere vorrà essere il primo a comprare della rendita italiana, prevedendo che vorranno comperarne tutti e che anche per questo, anzi specialmente per questo, aumenterà molto di valore; si dice che la fortuna di Rothschild sia cominciata con una previsione di questo genere appena avuta la notizia della battaglia di Waterloo.

4° — Se anche ci fosse in tutti gli uomini questa credenza alla libertà, potrebb'essere un'illusione universale. Lo prova il fatto, poichè, come Spinoza ha osservato, il bambino, l'ubriaco ed il pazzo si credono liberi, mentre evidentemente non lo sono.

Recentemente l'hanno provato ad evidenza le esperienze di suggestioni postipnotiche; l'ipnotizzato obbedisce ad una volontà esterna, e pure non lo sa, anzi non vuol ammetterlo: e allega dei motivi che sono pretesti, per provare che ha fatto liberamente ciò che in realtà non ha fatto

neppure spontaneamente. Ma allora, si dirà, bisogna spiegare l'origine di questa illusione universale, come gli astronomi ci spiegano quella dell'immobilità della terra. Ebbene, l'illusione della libertà si può spiegare in quattro modi :

A — « Coll'ignoranza delle cause ». La coscienza ci dice soltanto che non sentiamo sempre tutti i motivi delle nostre decisioni; perciò pare che non ci siano motivi sufficienti; appunto come dal non sentir che la terra si muove (perchè si muove senza scosse, perchè nasciamo sulla terra già in moto, ecc.), nasce l'illusione che la terra stia ferma. Siccome molti motivi restano incoscienti (cioè modificazioni nervose senza il loro correlativo mentale), ci pare che la determinazione sia maggiore del motivo.

La credenza alla nostra libertà sarebbe dunque soltanto la ignoranza della nostra schiavitù (Spinoza). Nello stesso modo una pietra che sentisse di traversare lo spazio, non sentendo più la forza della mano che l'ha lanciata, si crederebbe libera, (Spinoza; cfr. la banderuola di Bayle); e, meglio ancora l'ago calamitato, volgendosi al polo, per una forza interna, potrebbe credere di muoversi liberamente (Leibniz). Obbiettano, è vero, che il poeta che ignora le cause della sua ispira-

zione l'attribuisce ad un Dio e non alla sua libertà; ma, risponde il Fouillée, l'idea della libertà non deriva dall'ignoranza delle cause di un atto qualunque, ma dall'ignoranza delle cause di una volizione; non ci crediamo liberi quando soffriamo senza sapere perchè, nè quando troviamo una rima senza saper come; ma gli è che queste non sono volizioni.

B — « Colla complicazione e la delicatezza delle cause » che producono le nostre volizioni, le quali perciò non sempre sono prevedibili.

« Un corpo libero nello spazio, dice un passo molto noto dello Spencer, è soggetto all'attrazione di un altro corpo soltanto, si muoverà in una direzione che può essere predetta con una grande precisione. Ma, se è attirato da due corpi, lo spostamento non sarà più calcolabile che approssimativamente. Se è attirato da tre, la direzione sarà calcolabile con una precisione ancora minore. Finalmente, supponiamo che questo corpo sia circondato da corpi di tutte le grandezze ed a tutte le distanze; il suo moto sarà in apparenza indipendente da ciascuno d'essi; esso si muoverà secondo una linea indefinita ed oscillante, che sembrerà determinarsi spontaneamente; sembrerà « libero ».

E se l'illusione della libertà può comprendersi perfino nei fenomeni meccanici, quanto più sarà facile a supporre di mano in mano che si sale ai fenomeni fisico-chimici, ai vitali, ai psichici, ai ragionevoli, cioè di mano in mano che si sale a fenomeni prodotti da cause, non solo sempre più complesse, ma anche sempre più diverse di natura fra loro (Schopenhauer).

C — « Dalla mobilità della volontà ». L'illusione della libertà può derivare anche dal fatto che, pur seguendo il motivo più forte, noi abbiamo coscienza anche di altri, che avremmo potuto seguire « se » fossero stati più forti; — e dall'esperienza che quando abbiamo già deciso nuovi motivi possono presentarsi, ai quali non avevamo pensato prima, e farci mutar decisione; il ricordarci che spesso abbiam mutato parere e il sapere che una circostanza imprevista ci farebbe cambiare anche adesso, produce naturalmente la credenza alla possibilità di altre decisioni dalle attuali. Ciò risponde abbastanza alla domanda di Renouvier : come mai fosse destinato precisamente che credessimo alla libertà.

D -- « Dallo sbaglio della questione ». Finalmente l'illusione del libero arbitrio si produce fa-

cilmente quando si interrogano gli uomini intorno alla loro opinione sul libero arbitrio, ma dando loro una definizione erronea del libero arbitrio. Così nessuno, anche determinista, negherà che facciamo fino ad un certo punto quello che vogliamo, che siamo noi che vogliamo, che vogliamo quello che ci piace, che ci piace ciò che giudichiamo utile e buono. Ma abbiamo già visto che ciò non vuol dire esser liberi. L'arguire adunque da queste concessioni che ci sentiamo liberi, è commettere una « fallacia elenchi ».

Sommando ciò che abbiamo detto fin qui, potremmo dunque dire: che nella coscienza il sentimento della libertà non c'è, e che anzi non ci può essere; che non si può dir nemmeno che nell'opinione comune ci sia la credenza alla libertà; e che, se ci fosse, si potrebbe spiegare come un'illusione. Ma dopo tutto questo diremo noi che la coscienza, che la credenza volgare nega la libertà, che è fatalista? Niente affatto; la coscienza comune non è fatalista nè liberista; essa ignora la vera questione.

Ciò che tutti sentono e tutti credono è, come abbiamo detto più volte, questo: che potremmo deciderci altrimenti (proposizione liberista) ossia che cambieremmo subito e facilmente partito « se » intervenisse un nuovo motivo, per leggiero che fosse (proposizione determinista).

Essa poi non osserva che, se la nostra volizione è sempre conforme alle circostanze, siccome le circostanze sono sempre quelle che sono, questa possibilità di voler altrimenti non consiste che nella nostra ignoranza delle circostanze, e perciò non è fatalista; e non osserva che, se questa possibilità fosse qualcosa di reale, noi dovremmo poterci determinare diversamente anche a condizioni eguali, e perciò non è veramente liberista. Essa ammette in fondo la libertà ed il determinismo insieme, senza cercarne il significato e le conseguenze, senza accorgersi che l'uno suppone il caso e l'altro il destino, e senza sapere che questi due si contradicono. Non mi par dunque che in favore del libero arbitrio si possa invocare, come si fa sempre, la testimonianza della coscienza; ma non credo neppure che si possa combatterlo fondandosi sull'esperienza interna.

III.

L'ESPERIENZA ESTERNA

Volgiamoci ora all'esperienza esterna, e domandiamoci se gli uomini agiscano in modo che si possa o debba crederli liberi, cioè, secondo la definizione che abbiamo dato del libero arbitrio, se i loro atti presentino delle eccezioni al principio di causalità.

La mia osservazione individuale mi indurrebbe piuttosto a credere che gli atti umani siano regolati da leggi naturali rigorose; sembra che a circostanze eguali gli uomini non agiscano egualmente, e che perciò gli atti umani non siano interamente determinati dagli antecedenti; ma ciò sembra soltanto a chi non tien conto delle cause interne, sia continue, sia transitorie, cioè del carattere o dello stato d'animo; se teniamo conto anche di queste, saremo condotti ad ammettere che a circostanze esterne ed interne perfettamente eguali corrisponde una condotta eguale. Così davanti al fuoco un soldato fuggirà, un altro esiterà, un altro starà calmo ed intrepido al posto, un altro diventerà furioso e non si potrà tenerlo

che non corra all'assalto; ma saranno uomini di temperamento diverso ed avranno idee diverse intorno al pericolo, all'onore e al dovere; se sono tutti giovani, sanguigni, coraggiosi, se tutti amano la patria e tengono all'onore, faranno tutti lo stesso.

Questa regolarità delle azioni umane è poi supposta dalle scienze che hanno per oggetto l'uomo; si ammette generalmente che la storia per sè sola sarebbe inutile, che essa è utile in quanto è fondamento della filosofia della storia e in genere delle scienze sociali; la storia non dà che i fatti; le scienze sociali hanno per compito di confrontarli per indurne le leggi che li governano, cioè per scoprire qual'è il modo costante in cui dati uomini operano in circostanze date. Così l'economia politica interroga l'esperienza e la storia passata per sapere da che dipende il prezzo delle cose; è questo è, mi sembra, cercare le cause che inducono gli uomini a comperare. Ora, se le scienze sociali cercano le leggi degli atti umani, suppongono evidentemente che queste leggi vi siano, e perciò che, dati certi complessi di condizioni, le volizioni umane non possano essere che quali sono; l'astronomo non avrebbe cercato le leggi del movimento dei pianeti, se avesse supposto che i pianeti potessero andar a loro talento, ora a destra, ora a sinistra.

Questo postulato delle scienze sociali sembra ora confermato dalla statistica; la statistica sembra provare che il numero di certi fatti dipendenti dalla volontà umana segue una media costante (per es. la media delle lettere impostate senza indirizzo); e che quando questa media varia, varia costantemente col variare di certe circostanze, per esempio che il numero dei delitti d'un certo genere diminuisce coll'aumento del benessere materiale, della temperanza, dell'educazione, della severità, della giustizia, ecc.

Ora ambedue queste osservazioni escluderebbero il caso; la prima pel ragionamento induttivo detto « di differenza » : la seconda per quello detto « delle variazioni concomitanti »; ed escludendo il caso escludono la libertà metafisica.

Il postulato delle scienze sociali sembra poi confermato anche dalla pratica. Effetti e vantaggi e prove della verità di una scienza sono questi : che la conoscenza delle leggi che governano certi fatti ci permetta : 1.° di spiegare i fatti passati, cioè di scoprirne la causa; 2.° di prevedere i fatti avvenire, argomentando dalle cause presenti come fa per esempio l'astronomia predicendo la ecclissi; 3.° di preparare i fatti avvenire, quando le cause note che li producono dipendono dalla nostra volontà; così l'astronomia non ci permette di pre-

parar delle ecclissi, perchè il moto degli astri non dipende dalla nostra volontà; ma la meccanica, la fisica e la chimica ci permettono di prepararci un mondo di cose utili, e di dirigere a nostro vantaggio il corso delle acque e dei venti, la forza del calore e dell'elettricità.

Ora noi vediamo che dei fatti dipendenti dalla volontà umana vi è continuamente spiegazione, previsione e preparazione, sì individuale che sociale.

Noi spieghiamo fino ad un certo punto la condotta di Tizio e di Sempronio in date circostanze, cioè ne cerchiamo le cause, appunto come la filosofia della storia cerca di spiegare la caduta dell'Impero Romano od il Rinascimento coi fatti che li hanno preceduti; a tal segno che non si giudica bello un romanzo od una commedia nei quali i caratteri degli attori non siano disegnati e gli avvenimenti preparati in modo che lo scioglimento ci sembri « naturale ».

Noi cerchiamo di prevedere come si condurrebbero in date circostanze Tizio o Sempronio, cioè di sapere quali motivi determinano più efficacemente le sue azioni, per poter preparare le sue decisioni in nostro favore colla preghiera o col consiglio, colla minaccia o colle lusinghe, pigliandolo dal suo « lato debole »; così un uomo di Sta-

to deve saper prevedere quali forze muoveranno la volontà individuale o collettiva in date occasioni, e regolarsi su queste previsioni per preparare il futuro; l'uomo politico si procura delle alleanze, perchè la paura trattenga i nostri nemici dal farci la guerra; il finanziere che si prepara a metter un dazio d'entrata su una certa merce, si affretta a mettere un « catenaccio », perchè prevede giustamente che tutti se ne provvederebbero prima che il dazio fosse imposto; la scuola ed il codice penale sono mezzi preventivi e repressivi per preparare la condotta della generazione futura.

Ho già detto nel capitolo precedente che se gli uomini tentano di prevedere e di preparare le azioni uno dell'altro, ciò prova che non si credono l'beri; qui aggiungiamo che, se vi riescono, ciò prova che non lo sono.

Queste sono le ragioni che ci suggerisce l'esperienza esterna contro il libero arbitrio. Quali ragioni si trovano in contrario? Spesso ne incontro una che non val niente, ed è che la filosofia della storia cerca le leggi, che governano i popoli, non quelle che governano gli individui. Ma i popoli sono composti d'individui; gli individui non possono esser liberi se i popoli non lo sono, come i pianeti non possono esserlo se non lo è il

sistema planetario; le cause della caduta dell'Impero Romano, non avrebbero fatto cadere l'Impero, se non avessero agito e sui Romani e sui barbari.

Se ne incontra spesso un'altra, che val poco; ed è che la statistica colle sue medie ci dice « quanti » debbano fare una cosa, ma non quali; che dunque l'individuo resta libero. Ma la conclusione non è giusta. Anzi tutto una sola legge statistica, se non toglie, almeno limita di molto la mia libertà; e una statistica completa, la quale conoscesse tutte le condizioni che compongono la causa di un dato genere di fatti, e ne conoscesse anche le proporzioni, la toglierebbe del tutto. Se è destinato che una persona su mille commetta un certo delitto, bisogna ammettere o che una delle mille non è libera, o che alla libertà di ciascuna manca un millesimo; e se poi altre osservazioni statistiche determinano che il dieci per cento di coloro che commettono quel delitto hanno una certa età ed educazione, o esercitano una certa professione, o sono soggetti all'alcoolismo, resta sempre più determinato « quali » devono commettere il delitto e perciò limitata la libertà.

Sebbene la durata media dello vita umana sia di 30 anni, dice il Wundt, un uomo che ha tren-

t'anni non è obbligato a morire. No, non è obbligato; ma se la media fosse di 40, avrei più probabilità di viver un pezzo; e se voglio fare un contratto con una società d'assicurazione sulla vita, essa si informa della mia età; non mi assicurerà una gran somma, se sono avanti negli anni; tanto meno se il medico della Compagnia mi trova un polmone consumato; egli è vero che con ciò non sono obbligato a morir prima di un giovane sano; ma gli è che la Compagnia non conosce tutti i dati, non le malattie ereditarie a lunga scadenza, non la cura che abbiamo della nostra salute, ecc.; ma se la statistica fosse perfetta e si potessero conoscere esattamente tutte le qualità di un individuo, si potrebbe predire il giorno della morte di ciascuno. — Ma una terza ragione in contrario, e che per ora val molto, è questa: che le scienze sociali non sono in possesso di leggi sicure, come risulta dalle infinite contradizioni, le quali si possono attribuire al libero arbitrio; che la spiegazione, la previsione e la preparazione, sia individuali che sociali, sono sempre incerte, che nel predire e preparare la condotta futura degli uomini si sbaglia molto spesso, anche dagli uomini più perspicaci.

I deterministi rispondono che l'incertezza e l'errore derivano dal non poter conoscere tutti i mo-

tivi, infiniti di numero e diversissimi di valore, che possono determinare le volizioni di un uomo dato o di un dato popolo; ma questa risposta non è perentoria; se è vero che dal non conoscer le cause dei fatti inaspettati non deriva che non ci siano, non ne deriva neppure che ci siano; questa causa dell'incertezza e dell'errore può esser appunto nel libero arbitrio. Mi sembra dunque che l'esperienza esterna sia molto più favorevole al determinismo che alla libertà, ma che la sua risposta non sia decisiva. Secondo l'esperienza esterna il determinismo è l'ipotesi più probabile.

IV.

LE OBBIEZIONI DELLA RAGIONE PURA E DELLA SCIENZA

Abbiamo esaminato il libero arbitrio dal punto di vista dell'esperienza esterna ed interna; esaminiamolo dal punto di vista della ragione. Vediamo prima se va d'accordo colla ragione pura, colla scienza, poi cercheremo se sia un postulato della ragion pratica, se sia un'ipotesi necessaria per vivere. La ragion pura sembra contraria; infatti:

1.° Il libero arbitrio è in contradizione colla scienza dei primi principî (ontologia, o protologia, o metafisica), perchè è in contradizione aperta col principio di causalità.

I tentativi per conciliarli sono vani. Ammettere che a condizioni perfettamente eguali si può volere e non volere è ammettere che una causa sufficiente può non produrre il suo effetto e che una causa non sufficiente può produrlo; ossia è ammettere che le nostre volizioni sono in qualche parte prodotte « dal caso ».

Non si evita la difficoltà dicendo che la volizione può esser prodotta dalla volizione; perchè, se con ciò si vuol dire che « una » volizione può esser prodotta da un'altra, da un proponimento fatto prima, non si dice con questo che possa essere diversa da quello che è; essa sarà conforme al proponimento, da cui dipende; e la questione rinasce sul proponimento, e così all'infinito. O si vuol dire che una volizione può produr sè stessa, e si dice una cosa impossibile. Clarke ha tentato di rispondere che ammettendo la libertà non si ammette il caso, perchè non si nega la forza dei motivi, ma si dice soltanto che c'è un'altra forza di cui bisogna tener conto. Ma questo è uno scambiar la questione; la questione non è se la volontà sia una forza, ma se questa forza si produca senza cause sufficienti. La scuola ecclettica francese, riproducendo sotto altra forma l'argomento di Clarke, ha tentato di rispondere che ammettendo la libertà non si ammettono fenomeni senza causa, poichè si dà per causa alle azioni la volontà libera. Ma è ancora uno scambio della questione; poichè è vero che in questo modo si dà una causa alle azioni, ma non si dice più che causa abbiano le decisioni libere (cioè le decisioni che potrebbero esser diverse da quello che sono).

Non parlo del recente tentativo del Fouillée, il quale asserisce che l'« idea della libertà », essendo una forza come tutte le idee, tende a realizzarsi; se con ciò vuol dire che l'uomo, istruito dall'esperienza dell'utilità della prudenza, diventa sempre più riflessivo e ragionevole, cioè sempre più libero dai sentimenti, non dice che diventi libero nel senso metafisico della parola; se vuol dire che le sue azioni tendono ad accadere senza causa sufficiente, a caso, non lo capisco; non vedo come la causalità delle idee possa produrre la libertà delle volizioni. Insomma si ponga la questione così: sono possibili futuri diversi, mentre il presente è uno solo? se sì, siamo liberi; ma allora la causa non determina l'effetto.

Ma basta egli che la libertà sia contraria al determinismo per negarne l'esistenza? mi par di no; il principio di causalità potrebbe esser legge di tutti i fenomeni, salvo le volizioni umane; potrebbe esser vero senza essere universale; similmente, senza negare col Boutroux il principio della costanza delle leggi di natura, si può ammettere che le volizioni fanno eccezione a questo principio.

Per negare il libero arbitrio in forza del solo principio di causalità, bisognerebbe ammettere che fosse universalmente vero « a priori », che fosse

una legge indipendente dall'esperienza, imposta al pensiero dalla ragion pura, come pretendeva Kant. Ma ciò non è; è vero che basta annunciare questo principio, che ogni effetto ha una causa, perchè tutti lo ammettano immediatamente, senza bisogno di verificazione sperimentale; ma lo fanno perchè si chiama effetto ciò che ha una causa; invece il vero principio di causalità, cioè che ogni fatto abbia una causa e viceversa, cioè che nessun fatto succeda se non vi sono tutte le condizioni, ossia se gli antecedenti necessari non sono sufficienti, e che quando le condizioni vi sono tutte succeda infallibilmente, è un'ipotesi dell'esperienza; è fondato sull'esperienza, perchè si vanno sempre più scoprendo cause nuove; ma è un'ipotesi, perchè non conosciamo ancora le cause di tutti i fatti; è un'ipotesi che il volgo e molti filosofi negano implicitamente quando ammettono o il fato, o il miracolo, o il libero arbitrio; è un'ipotesi ammessa come assioma soltanto dalla scienza, e dalla scienza moderna e che neppur questa ha ancora formulato chiaramente con tutte le sue conseguenze; e, per esempio, molti dicono spesso che lo stesso effetto può esser prodotto da cause differenti, proposizione che, presa letteralmente, è inesatta, appunto come lo sarebbe il dire che la stessa causa può dare differenti

effetti; se queste due proposizioni fossero vere, la causalità non sarebbe più la costanza nella successione e non escluderebbe più il libero arbitrio.

Dunque il principio di causalità non essendo che un'ipotesi tratta per induzione dall'esperienza, esso non mi obbliga a negare il libero arbitrio fin che non sia verificato coll'esperienza anche per le volizioni umane. Se l'esperienza mi insegnasse che sono libero, questo principio non proverebbe nulla contro la mia libertà. Insomma non ha torto il Renouvier: « Obbiettare al libero arbitrio l'impossibilità che qualche cosa sfugga alle leggi è fare una petizione di principio ».

2.° Bisogna dunque consultare le altre scienze per sapere se, secondo i risultati a cui sono giunte, il principio di causalità sarebbe universale. La prima sarebbe la cosmologia. Ma questa non ci può dar risposta. Essa può dirci soltanto, col Kant, che, se un fatto cambia, non solo cambia tutta la serie dei fatti che ne dipendono, ma, per la connessione che vi è fra le diverse serie, pel concatenamento di tutto quanto succede, cambia anche l'avvenire di tutto l'universo; che quindi, se anche un uomo solo fosse libero e lo fosse anche una volta sola, l'avvenire dell'universo sarebbe incerto. Ma essa non può sapere, od al-

meno non sa ancora, se l'avvenire sia già certo; per ciò bisognerebbe appunto aver risolto la questione che ci occupa.

3.° Se la cosmologia scientifica ci lascia in dubbio perchè non può dir niente, la religiosa e tradizionale ci lascia in dubbio perchè dice di sì e di no nello stesso tempo. La religione cattolica ammette il libero arbitrio; ma ammette due dogmi che lo negano. Il primo è quello della prescienza divina. È chiaro che se Dio sa quello che farò, io non potrò far altrimenti. I tentativi di Sant'Agostino e di Leibniz per conciliare questa contra dizione sono riusciti assolutamente inutili: — A) Dio, rispondono, prevede bene anche i suoi atti, eppure è libero. Ma, dico io, prevede « i suoi », perchè li vuole fin d'ora; se prevede « i miei » prima ancora che io li abbia voluti, non potrò voler altrimenti. — B) Dio, dicono ancora, prevede i nostri atti liberi come liberi, e i fatali come fatali. Ma prevedere un atto libero è una contradizione; prevedere un atto libero significa prevedere che certamente accadrà una cosa che potrebbe non accadere.

Anche noi prevediamo talvolta che alcuno farà liberamente una data cosa; ma allora usiamo la parola libertà nel suo senso pratico ed empirico;

dicendo che alcuno farà liberamente una data cosa, vogliamo dire che la farà « volontariamente », cioè senza esservi costretto da altri; vogliamo dire che potrebbe non farla, ma in questo senso, che, « se » non volesse, non la farebbe; non intendiamo dire che a condizioni perfettamente uguali egli potrebbe voler diversamente; allora ci sarebbe impossibile prevedere ciò che vorrà e farà. — C) Prevedere, dicono, non è determinare; l'astronomo prevede l'ecclissi, ma ciò non vuol dir che la prepari. Certamente; ma non si può prevedere che ciò che è determinato, sia poi determinato da noi o da altre cause; se gli astri fossero liberi, l'astronomo non prevederebbe nulla.

Dunque la premessa non giustificherebbe la vostra conclusione; e poi è falsa anche la premessa; perchè, secondo la Chiesa, non solo non cade foglia che Dio non voglia, ma noi non vogliamo che quello che Dio vuol che vogliamo. — D) Per Dio il tempo non esiste; quindi esso propriamente non prevede, ma vede. Ma, se il tempo è reale, Dio prevede; se è illusorio, lo è anche la libertà; perchè, non essendovi veramente un futuro, non ci possono più essere futuri diversi. — E) Noi faremo infallibilmente ciò che Dio prevede; ma ciò non vuol dire che lo faremo necessaria-

mente, cioè che non potremo non farlo; poichè non è la stessa cosa. Certo sono due cose; ma sono inseparabili; una è conseguenza dell'altra: ciò che per Dio è certo, per me è inevitabile.

Più ancora ripugna col libero arbitrio l'altro dogma, quello della Provvidenza, in quanto questa dirige non solo l'universo, ma anche la volontà umana; anche gli uomini sono strumenti della Provvidenza.

La dottrina cattolica sostiene, da Sant'Agostino in poi, che, in causa del peccato di Adamo, l'uomo ha soltanto la libertà di fare il male; non fa il bene se Dio non gli accorda la grazia di volerlo. Tutto il male che facciamo vien da Adamo, e tutto il bene vien da Dio. Facciamo grazia al lettore dei cento cavilli che si sono inventati per conciliar il dogma della predestinazione colla libertà dell'uomo e colla giustizia di Dio.

Ma basta ciò perchè neghiamo il libero arbitrio? Intanto chi è buon cattolico può ammettere che anche questa contradizione è un mistero, come quello della Trinità ed altri che si credono soltanto per fede, perchè sono inesplicabili per la ragione. Naturalmente questo rimedio è inutile per chi è un po' razionalista e crede che una contradizione non sia per la ragione soltanto inesplicabi-

le, ma anche impossibile; questi potrà restare cristiano e uscir dalle difficoltà facendosi eretico: egli può negar il libero arbitrio apertamente come Lutero, o indirettamente come i calvinisti e i giansenisti; se invece vuol salvare il libero arbitrio, può abbracciare l'eresia contraria, quella dei Pelagiani, ammettendo che Dio ha voluto un mondo in cui ci fosse la libertà, e che quindi, come ammettevano i Sociniani ed altri (per es. tra i filosofi moderni Jouffroy e Sécrétan), non prevede e non produce le nostre decisioni; e perciò che non ha provveduto a tutto fin dal principio dei tempi, ma provvede di mano in mano, secondo che deliberiamo. Non occorre poi far osservare che di questi rimedii non c'è nemmeno bisogno per chi è razionalista puro e crede che non si debba credere ciò che è contrario alla ragione. Per chi è credente, i dogmi finiscono sempre per andar d'accordo; per chi non lo è, non importa niente che non vadano d'accordo.

4.° — Il libero arbitrio è per alcuni in contradizione colla cosmologia, cioè colle leggi dell'universo, perchè è in contradizione colla fisica.

Come è assioma per la chimica il principio della conservazione della materia, ossia il principio che la materia non si crea nè si distrugge, princi-

pio fondato sperimentalmente sul fatto che la somma dei pesi degli elementi dopo l'analisi chimica è eguale al peso del composto, così è assioma fondamentale per la fisica il principio della conservazione della forza, o, come alcuni vogliono che si dica, dell'energia. Un corpo che compie un lavoro movendosi, per es. una pietra che compie un lavoro cadendo, spiega una specie d'energia che ha ricevuto più nomi; un corpo che può compiere un lavoro in grazia della sua posizione, per es. un peso sollevato, che, se fosse abbandonato a sè stesso, cadrebbe e compirebbe un lavoro, è dotato di un'energia che ha parimenti ricevuto più nomi; la prima si chiama di preferenza energia di movimento o viva, e l'altra energia di posizione o potenziale.

Si noti che, mentre soltanto la seconda può dirsi latente, tutte due possono essere invisibili; così che il calore è un movimento invisibile; l'energia latente della polvere da sparo è nella posizione invisibile degli atomi nelle sue molecole. Ora l'esperienza ci mostra che nessuna energia può consumarsi senza dar luogo ad un'altra energia cinetica o potenziale equivalente, cioè tale che può ritrasformarsi nella prima o compiere il medesimo lavoro. Ossia la induzione c'insegna che, secondo la formula dell'Helmholtz, la somma delle for-

ze vive e delle forze di tensione dell'universo è costante.

Forse questi due principii, della conservazione della materia e della conservazione della forza, scoperti induttivamente colle osservazioni ed i calcoli dei chimici e dei fisici, si potrebbero trarre deduttivamente dai due principii di sostanzialità e di causalità; perchè l'effetto dev'essere in proporzione della causa e il composto in proporzione degli elementi, altrimenti c'è una parte dell'effetto che è senza causa o reciprocamente, e una parte del composto che è composto di nulla o reciprocamente. Checchè sia di quest'ultima asserzione, è certo che se ammettiamo che il principio della conservazione della forza è universale, cioè è legge di tutti i fenomeni, dobbiamo negare il libero arbitrio; perchè se possiamo deciderci senza che le condizioni siano sufficienti, vi è aumento di forze nell'universo; e se possiamo non deciderci, resistendo ai motivi, senza aver un motivo sufficiente di farlo, evidentemente vi è distruzione di forza.

I tentativi fatti per conciliare il libero arbitrio col principio della conservazione della forza sembrano vani: — A. Già Cartesio aveva tentato di conciliare il meccanismo colla libertà, dicendo che la volontà non crea il movimento, come fa la

forza, ma soltanto lo dirige; ciò basterebbe perchè fossimo padroni del nostro destino; un cavallo sbrigliato ci fa rompere il collo, mentre un cavallo guidato dalla volontà dell'uomo lo conduce alla meta. Ma già Leibniz aveva risposto che per dirigere il movimento ci vuole una forza; per condurre il cavallo bisogna adoperare gli sproni e la briglia. Cournot e Naville dicono, rinnovando l'ipotesi di Cartesio, che la direzione si può cambiare; ma fu risposto che, per cambiare la direzione di un movimento prodotto da una forza, ci vuole un'altra forza. — B. Ma, hanno detto Cournot e de Saint-Venant, una scintilla può far scattare una polveriera, l'ala di un uccello può dar principio ad una valanga e seppellire un paese; una causa piccolissima può produrre un effetto grande; e, la natura potendo fare ciò che non può far l'uomo, essa può produrre un atto con una causa infinitamente piccola, (come la libertà « minima » che Epicuro ammetteva nel movimento degli atomi) ossia eguale a zero. Ma fu loro risposto dal Du Bois-Reymond e dal Delbœuf che questa conclusione poggia su un falso concetto dell'infinito; in meccanica una forza infinitamente piccola è una forza piccola quanto si voglia, ma che, per quanto piccola, non è mai eguale a zero; che se una forza eguale a zero bastasse a produrre

un effetto, siccome una forza simile non manca mai, l'effetto vi sarebbe sempre. — C. Ma, dice il Boussinesq, la matematica dimostrerebbe che in certi casi un effetto può esser prodotto da una forza piccolissima non solo, ma nulla; la matematica presenta dei casi di indifferenza e di indeterminazione meccanica nelle biforcazioni di integrali; ossia vi sono dei casi nei quali un mobile, arrivato a un certo punto, potrebbe prender la destra o la sinistra, soddisfacendo sempre all'equazione; così la direzione della volontà potrebbe non contradire al meccanismo.

Fu risposto dai competenti in materia, dal Du Bois-Reymond e Delbœuf, che quest'ipotesi è impossibile in pratica come quella dell'asino di Buridano; che matematicamente un cono perfetto può star dritto sulla sua punta, ma non fisicamente. — D. Naville e Delboeuf hanno inventato quest'altro rimedio: la volontà libera dispone del tempo, che non è una forza; la volontà è « libera di aspettare », e perciò di spender la sua forza in modo da produr l'effetto che vuole; aspettando ad accender una candela od a sparare una pistola, non creo una forza, eppure posso ottenere effetti molto diversi.

Ma anche qui fu risposto bene che per aspettare ci vuole uno sforzo; chi è alla tortura, dice il

Fouillée, deve fare un grande sforzo per aspettar a parlare; al cangiamento di tempo, dice il Fouillée, si applica la stessa difficoltà che al cangiamento di direzione.

Ma con tutto ciò la fisica non può essere giudice della questione del libero arbitrio; essa è giudice dei fenomeni fisici e non dei fenomeni psicologici. Essa ci assicura che i fenomeni fisici non si producono mai senza causa sufficiente; ma ciò non vuol dire che un atto della volontà non possa prodursi senza motivi sufficienti. Ma, si dice, la volontà può produrre ed arrestare il movimento: dunque, se la volontà potesse decidersi senza una forza psichica sufficiente, la forza che è al mondo potrebbe aumentare o diminuire. E con questo? l'assioma della fisica nega il libero arbitrio se è un assioma universale; ma non lo è, non è universale, se non vale anche pei fenomeni psichici; ed è quello che bisogna decidere: e non è la fisica che possa deciderlo.

L'assioma della fisica non vale, come dice il Rabier, (che l'ha preso al d'Alembert), che « dans un système fermé »; o meglio non vale che per un mondo di soli corpi; ma non vale per un mondo in cui possono entrare degli spiriti con una volontà libera. La fisica sa che la materia inerte non può restituire che la forza che ha ricevuto;

ma non sa se gli spiriti non possono creare della nuova forza. Ma, si può dire, il principio della conservazione dell'energia è invece formulato dai fisici come un principio universale; esso dice che la somma delle energie vive e potenziali « dell'universo » è costante. Rispondo che essi sono padroni di formularlo così, perchè giudicano l'universo soltanto dal punto di vista della fisica; ma la filosofia deve confrontare i diversi punti di vista. Che la somma delle energie sia sempre la stessa al mondo, è la conclusione di un'induzione; legittima fin che si vuole, ma di un'induzione; è insomma un'ipotesi; e finora quest'ipotesi non è verificata sperimentalmente; perchè i fisici non sanno qual sia la somma di tutte le energie, e quindi non possono verificare se è aumentata o diminuita; non l'hanno ancora valutata in chilogrammetri nè in calorie nè in Ampère, e non possono sapere se in questo mese o in quest'anno sia cresciuta di un Volt, di un chilogrammetro o di una caloria.

Per dar ragione alla fisica ci vorrebbe una scienza la quale dimostrasse che la volontà, la quale produce dei movimenti nel nostro corpo e, per mezzo di questo, nei corpi esterni, è essa stessa una trasformazione di forze fisico-chimiche, di movimenti e di posizioni, ed è soggetta alle

stesse leggi di questi, e che la legge della conservazione della forza vale anche per le forze spirituali.

5.° — Ma questa scienza ci sarebbe, e sarebbe la fisiologia del sistema nervoso. Per orizzontarci in questo campo non consulteremo un fisiologo che sia nemico dichiarato del libero arbitrio, come per es. l'Herzen (« Le cerveau et l'activité cerebrale »), ma un fisiologo che, pur essendo fra i più competenti nella sua materia, è fra i più prudenti, cioè l'Hermann (« Lehrbuch der Physiologie », Berlino, 1886, p. 435): « Molto difficile è la questione se il processo cosciente influisca sul processo materiale. A noi stessi sembra così; la nostra coscienza riceve notizie dal mondo esterno, prende delle decisioni e le effettua mediante movimenti volontarii. Se ciò fosse, il processo cosciente dovrebbe influire sul movimento di particelle materiali, e quindi, « secondo i principii della meccanica, dovrebbe consistere anch'esso in un movimento di particelle materiali. » Ma da una parte questo processo sarebbe insoddisfacente ed incomprensibile, e dall'altra sarebbe inconciliabile colla libertà delle nostre decisioni, la quale sarebbe una grande illusione.

Pure molti lo ammettono e sostengono che le

nostre decisioni, sebbene apparentemente libere, non sono che il risultato regolare del contenuto della nostra coscienza e delle influenze esterne, sicchè le nostre azioni sono predeterminate con un rigore meccanico. Ma siccome la supposizione che la coscienza non sia che un processo materiale non è punto soddisfacente, così altri ammettono invece che i processi materiali del cervello seguono bensì per conto loro leggi meccaniche, e perciò producono azioni predestinate, ma i processi psichici, immateriali di loro natura, non facciano che « accompagnarli », e che, se questi conducono a quelle decisioni che sono poi effettivamente eseguite dal processo meccanico, ciò derivi da una specie di armonia prestabilita, da un'analogia fra le conseguenze logiche e le meccaniche.

Ma anche in questo concetto, egualmente difficile, vi sono due cose che non soddisfano: l'una, che è difficile concepire un'armonia prestabilita fra l'ordine logico che conduce da un problema matematico alla sua soluzione e il supposto concatenamento meccanico per cui si passa da un problema, che agisce sull'occhio e sull'orecchio mediante simboli, alla sua soluzione anch'essa pronunciata o scritta simbolicamente; l'altra difficoltà è che in questo caso il fatto psichico non

sarebbe che un fenomeno concomitante inutile, un'apparenza vaga e senza effetto, mentre invece vediamo che le funzioni psichiche si sviluppano in gradi sempre più elevati man mano che saliamo nel regno animale, e la nuova scienza naturale ammette che le funzioni non si sviluppano che in ragione della loro attività.

Qui basti aver indicata quest'antica ed insolubile « difficoltà ». È difficile trovare un fisiologo più circospetto. Pure, guardando bene, si capisce che neppur egli salva la libertà in nessuna delle due ipotesi che ammette. Nel primo caso si ammette che, come il sapore, l'odore, il suono, il calore ed il colore di cui abbiamo coscienza non sono oggettivamente che movimenti molecolari che sono comunicati al sistema nervoso da un corpo esterno per contatto o per mezzo dell'ambiente, così il piacere ed il dolore, l'esitazione e la decisione non sono che la coscienza dei fenomeni nervosi, soggetti al determinismo, che non possono succedere se manca una condizione necessaria, che possono non succedere se vi sono tutte le condizioni sufficienti; in questo caso noi non siamo che spettatori di un meccanismo; allora il nostro spirito, se uno spirito è ancora possibile in queste condizioni, diventa lo spirito come lo concepisce la filosofia indiana ortodossa, ed anche la filosofia

eretica di Kapila, ossia un « testimonio illuso », che crede di desiderare e di agire, mentre non fa che assistere allo spettacolo della natura, della materia, dell'ingannatrice ignorante (« maya ») che desidera ed opera senza saperlo; ed è perciò che lo spirito umano è infelice; e non può guarire se non imparando come le sue colpe come le sue pene sono mere parvenze.

Ma neppure nella seconda ipotesi non si guadagna niente; anche se la decisione non è l'aspetto cosciente di un fenomeno cerebrale, ciò non basta a liberarmi, se si soggiunge che non è la mia decisione che produce i miei atti; il risultato è sempre che non posso decidermi che ad un modo; che questo modo sia poi determinato da un meccanismo o da un'armonia prestabilita della volontà col meccanismo, ciò non importa niente per la questione; io preferisco agire secondo una armonia prestabilita da Dio, conforme alla dottrina di Leibniz, che obbedire alla cieca meccanica degli atomi di Democrito perchè nel primo caso c'è più da sperare; ma nel primo caso non sono più libero che nel secondo. — Vi è egli un'ipotesi, nella quale si possa liberarsi dalle necessità della meccanica? Cerchiamola.

Se la mia volontà è quella del mio cervello, e se il mio cervello segue le leggi della meccanica,

certamente la mia volontà non è libera. Perchè lo possa essere bisogna dunque negare una delle due ipotesi precedenti, ossia far una delle ipotesi seguenti: La prima ipotesi è che io, che voglio e sento di volere, non sia il mio cervello. Ora si noti anzi tutto che questa ipotesi non serve se è sola; bisogna che fra noi due, il cervello ed io, voglia soltanto io, che io comandi ed egli obbedisca; altrimenti, siccome dovrei andar d'accordo a volere la stessa cosa che vuol lui, io non sarei libero, nemmeno se egli lo fosse. E non basta ancora; non basta ch'io voglia senza cervello, se non posso pensare senza cervello; altrimenti, siccome le mie determinazioni sono le conseguenze de' miei pensieri, è il cervello che mi fa volere; e non importa più nulla che egli mi obbedisca, se è lui che mi fa comandare.

Ora quest'ipotesi, o piuttosto questa catena di ipotesi, ha essa qualche probabilità? Per un fisiologo nessuna. Ogni fisiologo respingerà subito due di queste condizioni, dicendo almeno che tutti i fatti a lui noti tendono a provare che senza cervello non si può « nè pensare nè voler niente »; quanto al volere senza cervello ci consiglierà di leggere « Le malattie della volontà » del Ribot.

Tanto più respingerà la terza condizione, che i movimenti non dipendano dal cervello, ma dalla

volontà quale appare nella coscienza. La coscienza mi dice bensì che generalmente, quando sento per esempio di voler alzare il braccio destro vedo che il braccio destro si alza; ma il braccio si alza anche senza che si voglia (nei moti riflessi), e non si alza sempre quando si vuole (atassia, paralisi, ecc.); dunque non è la volontà cosciente, o meglio non è la coscienza della volizione che lo fa muovere. Tutto prova al contrario che il movimento dipende dai centri nervosi; il braccio è una leva di quelle che i meccanici chiamano di terzo genere; la potenza che lo muove è in un muscolo, il quale non si contrae se non è eccitato da un nervo che mette capo al midollo spinale; gli esperimenti dei fisiologi hanno poi provato che il midollo può produrre da sè dei moti riflessi, ma che a produrre dei moti volontarii è necessaria la cooperazione del cervello, nel quale il midollo continua e si propaga per mezzo dei peduncoli, e nel quale si continuano, incrociandosi, le fibre nervose motrici che vengono dal midollo; anzi gli esperimenti più recenti, del Ferrier, del nostro Tamburini e di altri, avrebbero trovato che le fibre del nervo brachiale destro devono metter capo al terzo medio della circonvoluzione frontale ascendente sinistra, anteriormente parallela alla scissura di Rolando; quando questa circonvolu-

zione è eccitata con leggiere correnti galvaniche, produce movimenti nel braccio destro, e soltanto nel braccio destro, ed è la sola che li produca (salvo forse la parietale ascendente). Sicchè, se questi esperimenti sono esatti, bisogna dire che quella circonvoluzione è quella che « vuol » muovere il braccio destro, e che quando sentiamo di voler muovere il braccio destro sentiamo ciò che succede in lei; non vi sono due volizioni destinate ad andar d'accordo, e di cui una sarebbe superflua; la coscienza della volontà è la coscienza dell'impulso cerebrale, è l'aspetto interno e soggettivo di un fenomeno fisiologico.

Quest'ipotesi è la sola conforme ai fatti osservati esternamente dai fisiologi, e in fondo non si può dire contraria all'osservazione interna, alla coscienza psicologica; la coscienza infatti mi dice che certe volte il mio braccio non è mosso da altri, e che sono io che voglio muoverlo; ma non mi dice punto cos'è l'io che vuole; la mia volontà la sento, ma il mio io non lo vedo; sicchè potrebbe anche essere il mio cervello. Ho coscienza della mia volizione ma non sento in che consista, cosa sia in sè stessa; sicchè può essere anche un movimento. La conclusione di tutto ciò è che non possiamo adottare l'opinione della maggior parte degli spiritualisti da San Tommaso in poi, secon-

do la quale sarebbero necessarii gli occhi e gli orecchi e il cervello per avere delle sensazioni e delle immagini (o copie di sensazioni), ma non per pensare e volere. L'ultima variante di questa opinione è quella con cui anche il Fonsegrive nel suo dotto libro tenta di salvare la libertà; la decisione, egli dice, il giudizio che chiude la deliberazione, dipende dai nostri criterii intorno al piacere, all'interesse, al dovere: ma quando questi motivi sono in conflitto fra loro, non si può giudicare che coll'idea del bene, di cui queste sono specie; ma l'idea del bene è universale ed astratta; dunque non dipende dalle funzioni organiche; dunque non è soggetta al meccanismo. Ma, lasciando stare che il Fonsegrive ci sottrarrebbe al determinismo della meccanica per sottoporci a quello della logica, la sua supposizione non ha nemmeno un fondamento psicologico, perchè le idee del piacevole e dell'utile sono anch'esse generali ed astratte, sebbene non lo siano quanto quella del bene, appunto come quella del bene non lo è quanto quella dell'essere; sarebbe più logico e più coraggioso il supporre addirittura cogli scolastici che tutta la ragione, o, come essi dicevano, l'intelletto attivo sia indipendente dal cervello. Poi i fisiologi non gli vorranno concedere nemmeno questo minimo che domanda; per loro

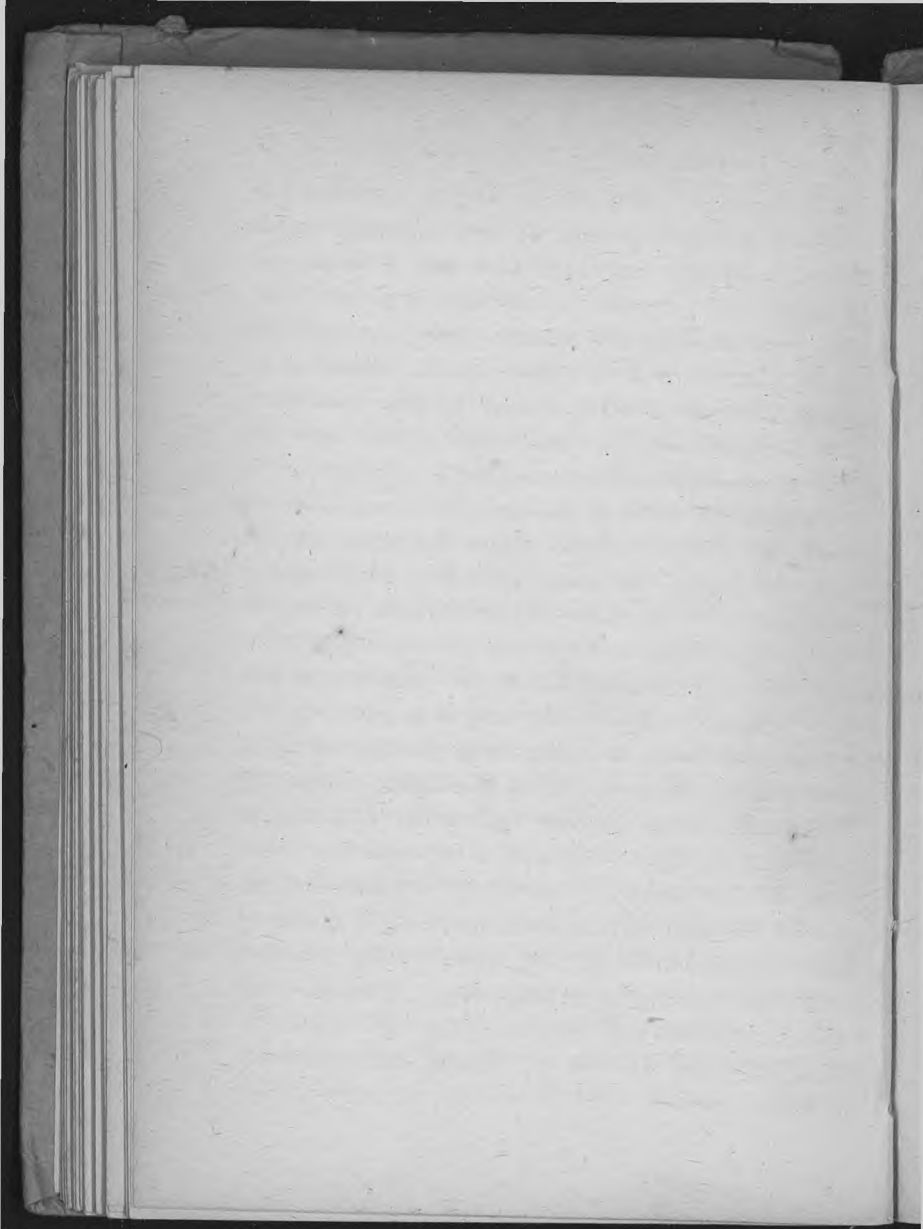
è una questione di principii; essi non possono ammettere idee senza correlativo cerebrale. E se anche gli concedessero il più, non basterebbe a liberarci dal meccanismo organico; perchè, come abbiamo visto, a ciò non basta ch'io possa volere senza cervello; bisogna che il cervello non voglia anche lui, od almeno, poichè le braccia e le gambe dipendono da lui, che voglia soltanto ciò che voglio io.

Vediamo ora la seconda ipotesi. Anche se la mia volontà fosse quella del mio cervello, essa potrebbe esser libera dal meccanismo, purchè lo fosse il cervello. « Ma le molecole cerebrali, dice il Du Bois-Reymond, non possono disporsi (in un momento dato) che in un solo modo, come i dadi non possono cadere che in un solo modo quando sono usciti dal bossolo. Una molecola, che lasciasse il suo posto ed uscisse dalla sua strada senza ragion sufficiente, sarebbe un miracolo tanto grande come se Giove, uscendo dalla sua via ellittica, gettasse lo scompiglio nel sistema planetario... Pel monismo, il mondo è una macchina, e in una macchina non c'è posto per la libertà ». Il vecchio Democrito accordava una certa libertà di deviazione agli atomi, dicendo che altrimenti non sapeva come spiegarsi la libertà degli uomini, che sono composti di atomi; al contrario i fisiologi oderni tengo-

no a concludere che l'uomo non è libero perchè gli atomi non lo sono.

Come dobbiamo concludere? o piuttosto, come concludo io? Io concludo che, « dal punto di vista della fisiologia », ossia, se teniamo conto soltanto della fisiologia, noi non siamo liberi; potrebbe darsi che da qualche altro punto di vista fossimo liberi, e che la metafisica dovesse poi conciliare questa contradizione. Io credo dunque soltanto che la fisiologia nega il libero arbitrio; anzi, non lo credo fino alla certezza; nella credenza vi sono dei gradi; la mia credenza non è che una opinione; e questa mia opinione posso valutarla, oggi; a circa nove decimi, cioè inferiore di un decimo alla certezza. Perchè questa sottrazione? Perchè le asserzioni della fisiologia sono molto probabili, ma non sono sicure. Che il cervello segua « soltanto » le leggi della meccanica, non è provato. Per la meccanica, ci ha detto l'Hermann, un movimento non può nascere che da un movimento; sta bene, ma la fisiologia non è la meccanica. Leibniz diceva che, come un movimento non viene da un movimento, così una percezione non viene che da una percezione; ammetto che la seconda parte di quest'asserzione sia falsa, ma non si può giurare che la prima sia vera. Il fisiologo, supponendo che vi sia unità nella natura, fa bene

a supporre che oltre la meccanica celeste vi sia la meccanica cerebrale; ma dobbiamo ricordarci che questa è una supposizione probabile; il moto delle molecole cerebrali non si è visto ancora; quanta sia l'energia potenziale costituita dalla posizione delle molecole cerebrali non si sa; la fisiologia si appoggia sulla meccanica, e fa bene, ma non si può dire ancora che la confermi. Ma pel monismo il mondo è una macchina, ci ha detto il Du Bois-Reymond, e in una macchina non c'è posto per la libertà. Ma il monismo non è dimostrato; se il mondo è una macchina, può darsi che ci sia un macchinista e che questo sia libero; un macchinista nel mondo che si chiama Dio, uno nell'organismo, che si chiama anima. Ammetto che il pensiero è funzione del cervello, ossia che ogni pensiero ha un correlativo cerebrale, che il cervello è necessario a pensare, appunto come la vita è funzione dell'organismo, ossia non si può vivere senza organismo; ma non so ancora se siano funzioni del cervello e dell'organismo soltanto; potrebbe darsi che il cervello non bastasse a pensare nè l'organismo a vivere, che ci fosse in noi qualche cosa d'incorporeo che vi contribuisse, che producesse nella materia l'organismo, la vita ed il pensiero, fin dove la materia lo permette. Io sarei certamente nell'errore se chiamassi « io » la

mia coscienza e l'opponessi al mio cervello, come una sostanza diversa; la mia coscienza stessa è un fenomeno celebrale, che non è nemmeno necessario al pensiero; accompagna il pensiero come il timbro la nota fondamentale; ma ciò non toglie che dietro al cervello vi possa essere un io incosciente. La coscienza non mi dice cosa sono io che penso; sicchè posso essere il mio cervello; ma posso anche essere quello che lo adopera. E può darsi che io ed il mio cervello siamo la stessa cosa, ma che il cervello (come il mondo stesso), non sia quello che pare; potrebbe aver ragione Lange: « Per poco che si dubiti della realtà assoluta della materia e de' suoi movimenti, si giunge al punto di vista di Kant, che considera le due serie causali, quella della natura secondo la necessità estrinseca e quella della nostra coscienza empirica secondo la libertà e secondo motivi intellettuali, come semplici fenomeni di una terza serie latente, di cui ci è ancora impossibile constatare la vera natura ». Insomma, di tutte le scienze, la fisiologia è la sola competente a giudicare del libero arbitrio; ed essa lo dice molto improbabile, ma non può dirlo impossibile. Il libero arbitrio fu ammesso anche da molti fisiologi, per esempio, per citare due dei più illustri, dallo Schwann e dal Carpenter.

V.

ARGOMENTI DELLA RAGIONE PRATICA

Consultiamo ora quella che Kant chiamerebbe ragione pratica. Essa fornisce quelle fra le ragioni « a priori » che sembrano più favorevoli al libero arbitrio.

Per farne comprendere tutto il valore, dobbiamo rammentare ciò che abbiamo detto da principio, e che molti deterministi non vedono o dissimulano: il determinismo, sebbene non sia il fatalismo, conduce precisamente alle stesse conseguenze. Il fatalista mi dice: checchè tu voglia e tu faccia, non fuggirai al tuo destino. Il determinista invece mi dice: « se » tu operi diversamente, il tuo destino sarà diverso; « se » tu vorrai, opererai diversamente; « se » tu rifletterai bene, opererai bene; « se » tu lo desideri, tu puoi riflettere; e così via.

Sembra dunque che mi liberi dal destino. Ma siccome soggiunge che, quando una data causa non è sufficiente, il suo effetto è impossibile, e, quando lo è, il suo effetto è inevitabile, e che questa legge si estende anche ai fenomeni psi-

chici, anche alle volizioni, — e siccome ad ogni momento che io ed il mondo che agisce su me non possiamo essere che quello che siamo, — così nel momento successivo io non potrò volere che quello che vorrò, quindi non potrò fare che quello che farò, e quindi non potrà accadermi che quello che mi accadrà. Il determinismo è più fatalista del fatalismo; per questo son destinati gli avvenimenti esterni, ma la volontà umana resta libera; pel determinismo invece il mio destino è inevitabile appunto perchè io lo vorrò. Quando il Giove omerico pesa le sorti sulla bilancia e vede che la morte di Ettore è destinata, lo condanna a morte; il pianto di Andromaca non lo salverà dal destino; ma almeno Ettore ha combattuto liberamente contro Achille; un determinista invece riderebbe di Giove e delle sue bilancie, e direbbe che Ettore è morto perchè ha voluto combattere con Achille, e che, dato il coraggio di Ettore e il suo amore per la città dalle alte mura, era naturale che venisse alle mani con Achille; non lo avrebbe fatto se fosse stato Ulisse

La sola differenza tra fatalismo e determinismo è che gli antichi per sapere l'avvenire cercavano i libri delle Sibille, mentre noi sappiamo che, per predire il futuro, bisognerebbe sapere tutto il presente. — A questa verità evidente s'è cercata

molte volte una scappatoia in una distinzione che è una vera trappola.

Per conciliare il libero arbitrio colla predestinazione si osservava che il dire che una cosa accadrà certamente non vuol dire che questa cosa accadrà necessariamente, ossia che non potrà non accadere; certamente i predestinati all'inferno andranno all'inferno: ma potranno non andarvi: dunque vi andranno per colpa loro. Ma chi non vede che, sebbene il certo ed il necessario non siano la stessa cosa, questa è però la conseguenza dell'altra? Perciò Leibniz concedeva poi che ciò che accadrà certamente non potrà non accadere; ma soggiungeva ancora che questo non è da confondere col necessario, perchè il necessario è ciò il cui contrario è impossibile, ossia implica contradizione. Ma anche qui chi non vede che il contrario di ciò che certamente accadrà, sebbene non in contradizione con sè stesso, come un triangolo quadrato, è però in contradizione con ciò che accadrà, e quindi impossibile, e che quindi ciò che accadrà è veramente necessario? Ammettiamo con Leibniz che, preso il fatto in sè, non era impossibile che Adamo non peccasse; ma se poi egli pretende che la divina provvidenza abbia scelto fra tutti i mondi possibili precisamente un mondo in cui Adamo peccasse, era impossibile che Adamo

non peccasse. — Ma lo strano è che una ragione simile a questa è adoperata dai deterministi del nostro secolo, sebbene non si preoccupino della prescienza.

Lo Stuart Mill e il Bain, sviluppando una tesi di Hume, sostengono, ed a ragione, che il principio di causalità non è necessario; che la credenza che i fatti « debbano » avere una causa deriva dall'abitudine di vedere che infatti si succedono regolarmente e uniformemente, (e dall'eredità di quest'abitudine, aggiunge lo Spencer); dunque, essi aggiungono anche la volizione è bensì causata, ossia segue uniformemente e costantemente certi antecedenti soltanto, ma non necessaria; ossia la volontà si determina « sempre » in un dato modo, ma ciò non vuol dire che « debba » determinarsi in quel modo. Ma questa distinzione è, con altre parole, precisamente quella di Leibniz. Concediamo pure che, se il principio di causalità sarà vero anche per l'avvenire, ne deriverà solo che in due circostanze, la volontà si decida sempre in quel dato modo; ma ne verrà, per principio di contradizione, che non potrà mai decidersi altrimenti. Concediamo che il futuro non sia necessario, ma se è già determinato dal presente, un altro futuro sarà, non per sè, ma di conseguenza, impossibile. Fato, provvidenza o deter-

minismo, la divinazione e la profezia restano sempre possibili, ed il futuro inevitabile. E se il futuro è sempre inevitabile, vedete che conseguenze:

1.° La parola « utilità » non ha più significato. Checchè io faccia, sarà quel che sarà. Un coro d'una tragedia greca domanda: a che serve affliggersi prima del tempo? Poi Seneca domanda: a che servono la divinazione e i sacrifizi alla divinità? Poi San Tommaso domanda: senza la volontà libera, a che servono gli ordini, i consigli, le esortazioni, le minaccie, le promesse? Insomma l'agire, il parlare, il pensare, per mutar la volontà divina, la natura, gli uomini o la deliberazione, sono assolutamente inutili. Il fatalista sarebbe inerte. Perciò questo era già chiamato dagli antichi « ragionamento della pigrizia (« ignava ratio » λόγος ἀργός) E, cosa strana ne viene anche una conseguenza contraria: che non vi è nulla di dannoso. Se i Turchi in battaglia non avevano paura, ciò derivava bensì dal fatalismo, e propriamente dal credere che un uomo non muore fino che la sua ora non è suonata; ma non pensavano che il combattere fosse inutile, bensì che non fosse pericoloso; l'inutilità è invece la ragione per cui non vogliono lavorare. Dante dice · Che giova nella

fata dar di cozzo? Ma, viceversa, a che nuoce? Il fato non diventerà già più severo. Come in sogno saltiamo da un tetto sapendo che non si corre alcun pericolo, così faremmo nella veglia. Il fatalismo produce dunque anche quello che potremmo chiamare il ragionamento della « temerità ». — La ragione che oppongono da un pezzo non mi convince punto. Dicono che il discorso pigro vale contro il fatalismo, secondo il quale il mio avvenire è inevitabile, checchè « io faccia », ma non contro il determinismo, secondo il quale il mio avvenire dipende in parte dalle mie azioni; queste non sono inutili al mio avvenire, anzi sono condizioni necessarie a produrlo; così pure le mie decisioni non sono inutili alle mie azioni, le mie deliberazioni non sono inutili alle mie decisioni, ecc. Rispondo: il determinismo mi prova bensì che tutto quanto vorrò e dirò e farò sarà utile in quanto contribuirà a produrre ciò che mi accadrà; ma, siccome per lui tutto il futuro è predeterminato come pel fatalismo, salvo che non lo è dal fato, ma dalla somma delle cause presenti, così non può negarmi che sarebbe inutile ch'io volessi volere o dire o fare qualcosa di diverso da ciò che vorrò e dirò e farò. Siccome è inutile il voler le cose che accadranno certamente, ed è inutile il voler le cose che certamente non acca-

dranno, e siccome il determinismo non lascia posto per altre cose, così, se sono determinista crederò inutile il volere qualunque cosa. Dunque il determinismo condurrebbe all'inerzia, e, per ragioni analoghe, alla temerità; dunque è praticamente nocivo. — Dato il presente, è già fissato se persuaderò il mio lettore o non lo persuaderò; in un caso come nell'altro è inutile ch'io m'affatichi questa sera; perciò andrò a letto presto. Ma, mi dicono, se non hai buone ragioni e non le esprimi chiaramente, non lo persuaderai. Certo, ma è già fissato se troverò queste ragioni o meno; quindi è inutile che le cerchi. Ma, ripetono, se non le cerchi, non le troverai. Certo, ma è già fissato anche se le cercherò o no; dunque è inutile ch'io mi decida a cercarle. Ma se non ti decidi, non le cercherai più. Certo, ma è già fissato se mi deciderò; dunque è inutile che io rifletta e deliberi; lasciatemi dormire. E sempre così. — Ma, dicono, non c'è il pericolo dell'inerzia, perchè ad ogni modo tu vorrai. Ma questo è appunto un argomento che non potete adoperar voi. « Le preghiere e i sacrifici diceva Seneca, sono inutili contro il destino; ma sono destinati anche loro ». Ma questo scampo che resta al fatalista, non c'è pel determinista, che ammette la influenza delle idee sulle decisioni e quindi sull'avvenire; egli non può

negare che la convinzione che l'avvenire è già scritto ci toglierebbe col tempo la forza di scrivere. Lo stesso Fouillée, che combatte acutamente il discorso pigro del Sécrétan, non si accorge che indirettamente lo ammette egli stesso quando dice: persuadete l'uomo che non è libero, e non lo sarà più.

Ma, in fine, l'argomento della pigrizia e della temerità non è perentorio; perchè, sebbene non si possa confutare, ce n'è uno contrario che non si può confutare neppur lui; ed è che se il determinismo conduce al fatalismo, la libertà, intesa come possibilità di un effetto senza causa sufficiente, supporrebbe il caso; ed è allora, dice Collins, che tutti i proponimenti e le precauzioni diverrebbero inutili.

2.° Con questa si collega una ragione scoperta recentemente dal Lequier, svolta dal Renouvier, adottata da Delboeuf, Sécrétan, Naville, Brochard: se tutto è determinato, lo sono anche le nostre opinioni; quindi la verità e l'errore sono fatali ambedue; quindi non c'è più mezzo di distinguerli. — Ma la conclusione di questo ragionamento va al di là delle premesse; dal fatto che la verità e l'errore sarebbero fatali, non deriverebbe che fossero la stessa cosa: dal fatto che non fossimo liberi di distinguerli, non ne deriverebbe che

non li distinguessimo punto, ma soltanto che li distingueremmo fatalmente; dal fatto che il criterio della verità non dipendesse dalla nostra volontà, non deriverebbe punto che non ci fosse e che non agisse sul nostro intelletto. La loro ragione proverebbe dunque solo che il « voler cercare » la verità sarebbe inutile come tutto il resto, perchè è già destinato se la troveremo o no. — E se praticamente sarebbe utile che noi fossimo liberi di cercare la verità, sarebbe però inutile, anzi dannosissimo, che noi fossimo liberi nel giudicarne; anzi; appunto allora non avremmo più mezzo di distinguere la verità dallo errore. Chi dicesse: questo è vero perchè lo voglio, meriterebbe d'esser chiuso in un manicomio, e non d'esser creduto (Rabier). E, dice il Fouillée, come potremmo fidarci delle bilancie, dei termometri e degli orologi, se fossero dotati di libero arbitrio? Egli dice, a ragione, che non confiderebbe il suo pianoforte ad un accordatore che giudicasse liberamente della consonanza e della dissonanza.

3.° Ma c'è un altro argomento in favore della libertà, molto più grave, e più antico. Il determinismo è più fatalista del fatalismo. E pel fatalista tutto ciò che facciamo era necessario, e tutto ciò che non facciamo era impossibile. Ma una persona è responsabile di un atto o di un'omissione,

ossia quell'atto od omissione le è imputabile, quando essa può non commettere quell'atto o quell'omissione; dunque pel determinista non ci dovrebbero essere nè responsabilità, nè imputazione. Poi, nessuno ha il dovere di fare l'impossibile o di non fare l'inevitabile; dunque pel determinista non ci sarebbe più dovere nè, per conseguenza, diritto. Poi, non vi è merito a fare ciò che è inevitabile, nè colpa nel non fare ciò che è impossibile; dunque pel determinista non c'è più merito nè colpa. Poi, non è giusto premiare chi non merita, nè punire chi non ha colpa; dunque la soddisfazione e il rimorso, la lode e il biasimo, il premio e la pena sono sempre ingiusti. Non essendoci più responsabilità, nè dovere, nè giustizia, non c'è più morale, od almeno la morale non è più quello che pare, ma un'apparenza di qualche altra cosa. — E questo ragionamento mi sembra giusto. Davanti al giudice compaiono Misdea e Marino; l'uno soldato, l'altro carabiniere, hanno sparato ambedue contro i superiori; hanno dunque commessa la medesima colpa. Ma i psichiatri s'interessano a Misdea e ne domandano la grazia; nessuno si occupa di Marino. Perchè? Perchè Misdea è nato delinquente da una famiglia di pazzi e d'imbecilli, mentre tutti i precedenti di Marino lo dimostravano ragionevole. E voi punite

Marino perchè era ragionevole? No, ma perchè essendo ragionevole era responsabile. Ma cosa volete dire con ciò? probabilmente che essendo ragionevole « poteva » non uccidere. Allora comprendo la giustizia della pena. Ma pel determinista il dir che Marino poteva non uccidere vuol dire soltanto che non avrebbe ucciso se non avesse voluto. Voi direte che poteva non volere. Ma ciò vuol dire che non avrebbe voluto se avesse riflettuto. Voi direte ancora che poteva e perciò doveva riflettere. Ma ciò vuol dire solo che l'avrebbe fatto se la ragione fosse stata più forte e la collera più debole, e che sarebbe stato meglio che lo facesse. Voi direte che un uomo ragionevole può e perciò deve prevedere e provvedere alla passione che può sorprenderlo, prender l'abitudine della riflessione, educare il suo carattere. Ma ciò vuol dire che Marino l'avrebbe fatto se ci avesse pensato. E più tornate indietro colla colpa, più il determinismo torna indietro colla scusa. Il fatto è che per lui la parola « poteva » non esprime una possibilità reale, ma soltanto la nostra ignoranza parziale delle cause. Se non c'è libero arbitrio, cioè possibilità reale di non commettere la colpa, Marino è innocente come Misdea; anzi il giudice stesso non è più innocente di Marino; e il Du Bois-Reymond ha ragione di

dire che fra il giudice ed il reo c'è questa sola differenza, che il reo ha tirato a sorte, nascendo, un numero cattivo. Ci sono dei disgraziati e dei fortunati, dicono presso a poco Spinoza e Diderot, ma non degli uomini virtuosi e colpevoli. — Che la punizione abbia luogo, si può spiegare anche col fatalismo, dicendo che è destinata anche lei; Zenone batteva il suo schiavo che aveva rubato; perchè mi batti, diceva questi, se era destinato che rubassi? perchè, rispondeva Zenone, era destinato ancora che ti battessi. Dal punto di vista del determinismo la pena si può in un certo senso anche « giustificare », dicendo che è utile; è utile la punizione di un reo ragionevole (ed anche di un reo irragionevole, poichè noi battiamo bene i cani ed i cavalli), in quanto serve all'« emenda » del reo (quando non sia la pena di morte) ed all'intimidazione di quelli che altrimenti diverrebbero colpevoli.

Ma in questo caso giustificare la pena non significa dimostrare che è giusta; perchè è giusta soltanto se l'uomo è libero, se il complesso del passato non costituisce una forza irresistibile. — Io m'ero immaginato una volta che la pena del reo ragionevole si potesse giustificare così: che quando gli si dà una pena, gli si dà ciò che poteva prevedere, e che quindi doveva esser disposto ad accettare.

« Volenti non fit iniuria ». Giuocare con un pazzo e prendergli i quattrini, è da truffatore; ma se un uomo sano di mente perde la partita, posso fargli pagar la posta, perchè lo faccio col suo « consenso » anteriore al giuoco. L'uomo ragionevole sa che fra lui e la legge c'è un patto sottinteso, che è idealmente descritto nel Critone platonico. Ma mi accorgo ora che cadevo in un equivoco; dal fatto che un uomo ragionevole giuoca « volentieri » non deriva che giuochi « liberamente »; e il prendergli i denari o la libertà o la vita col suo consenso non è giusto se egli non può non giuocare. — Tanto meno poi mi persuade la risposta che faceva Spinoza, e che il Mill ripete con meno crudeltà: « Con o senza libero arbitrio, la punizione è giusta fin dove è necessaria per raggiungere lo scopo sociale, come è giusto l'uccidere una bestia feroce (senza infliggerle tormenti inutili) per proteggersi contro di lei ».

Il Mill cambia la questione. Che io uccida una vipera è giusto, in quanto è giusto che io mi difenda; ma non può dirsi che sia giusto in quanto la vipera lo meriti. L'argomento del Mill giustifica l'uomo che si difende, ma non la natura che ha fatto la vipera. Tutto sommato, le vipere possono dire che per loro al mondo non c'è giustizia.

Ma se non vedo come si possa dimostrare la

falsità di questa ragione, d'altra parte non vedo come questa ragione basti a farmi ammettere l'esistenza del libero arbitrio. È vero che il libero arbitrio è un postulato della morale; vale a dire che, se non accordiamo il libero arbitrio, al mondo non c'è giustizia e perciò non morale. Ora, l'ammetter questa conseguenza mi ripugna; ma perchè? perchè essa sarebbe contraria al mio desiderio, alla mia speranza, e perciò mi affliggerebbe assai. Ma il desiderio non è un criterio della verità.

In fondo non ha torto il Mill: « Si violano tutte le regole di una sana filosofia. anzi si compromette gravemente la moralità della scienza quando ci si permette di sedurre l'intelligenza dell'uditore e di fargli ammettere un dogma metafisico, facendogli sperare o temere che da questo dogma solo dipenda la dimostrazione di una conclusione preconcetta ».

Insomma l'appello alla morale è un argomento un po' immorale, perchè consiste nel dire all'uomo: accetta questa premessa, malgrado le ragioni in contrario, perchè ha una conseguenza che ti farà piacere. Egli è vero che al Mill si può osservare che la giustizia non è soltanto una cosa che desideriamo, ma una cosa che ci sembra che debba essere; vale a dire che l'appello alla mo-

rale ha una forza maggiore se l'intendiamo nel senso kantiano; non vi può esser dovere senza possibilità di volere altrimenti da quello che voglio; ma io « sento che devo, dunque posso ».

D'altra parte è vero che questo sentimento innato del dovere può non essere un sentimento che abbia un valore oggettivo, ma un sentimento utilitario ereditato, di cui abbiamo dimenticato l'utilità; è l'eredità della paura della pena che s'incorre non rispettando le leggi ed offendendo il prossimo; almeno così lo spiega la teoria dell'evoluzione; la morale sarebbe dunque un'illusione utile alla conservazione sociale.

Ma viceversa mi pare che un'evoluzione, la quale conclude col generar nell'uomo il sentimento del dovere, supponga nel mondo e nella forza che lo dirige qualche cosa come l'intenzione di far trionfare la giustizia, cosa impossibile senza la libertà. Ma non è infine che un'ipotesi metafisica, e quindi non potrebbe mai provarmi con certezza l'esistenza del libero arbitrio, ma soltanto appoggiare la sua probabilità. — Ma v'è di più; vi sono buone ragioni per sostenere al contrario che non c'è morale se non c'è determinismo. Se per esser responsabili bisogna poter agire senza motivo sufficiente, i più pazzi saranno i più responsabili (cfr. Bayle). E quando operiamo senza ragion sufficien-

te, cioè a caso, certo non facciamo il nostro dovere. E il punire non può essere giusto, se non puniamo l'intenzione, ossia il fine, il motivo; si odia e si punisce il malfattore, non pel suo delitto, ma perchè il suo delitto si attribuisce alla sua cattiveria (Hume), al suo carattere malvagio (Schopenhauer). Aggiungi che senza determinismo la pena diverrebbe, oltre che ingiusta, anche inutile; si puniscono i delitti passati, diceva già Platone, perchè la paura della pena impedisca i delitti futuri; ma, se gli uomini operano a caso, questa cura preventiva è inefficace. Un codice penale, dice Schopenhauer, non è che una enumerazione di motivi sufficienti a far equilibrio alle volontà inclinate al male. E si aggiunga ancora che se la credenza nel libero arbitrio è necessaria ad applicare la giustizia, d'altra parte la conoscenza che quelli che fanno il male non sanno quel che si facciano è necessaria per frenare la collera, per condurre all'indulgenza ed alla pietà. Il giudice educato al diritto romano, e credente nella libertà, è solitamente severo; l'indulgenza la trovate invece nei medici, abituati ai pazzi ed ai malati, che applicano la bella sentenza di Stael ricordata dal Moleschott: « comprendre, c'est pardonner ».

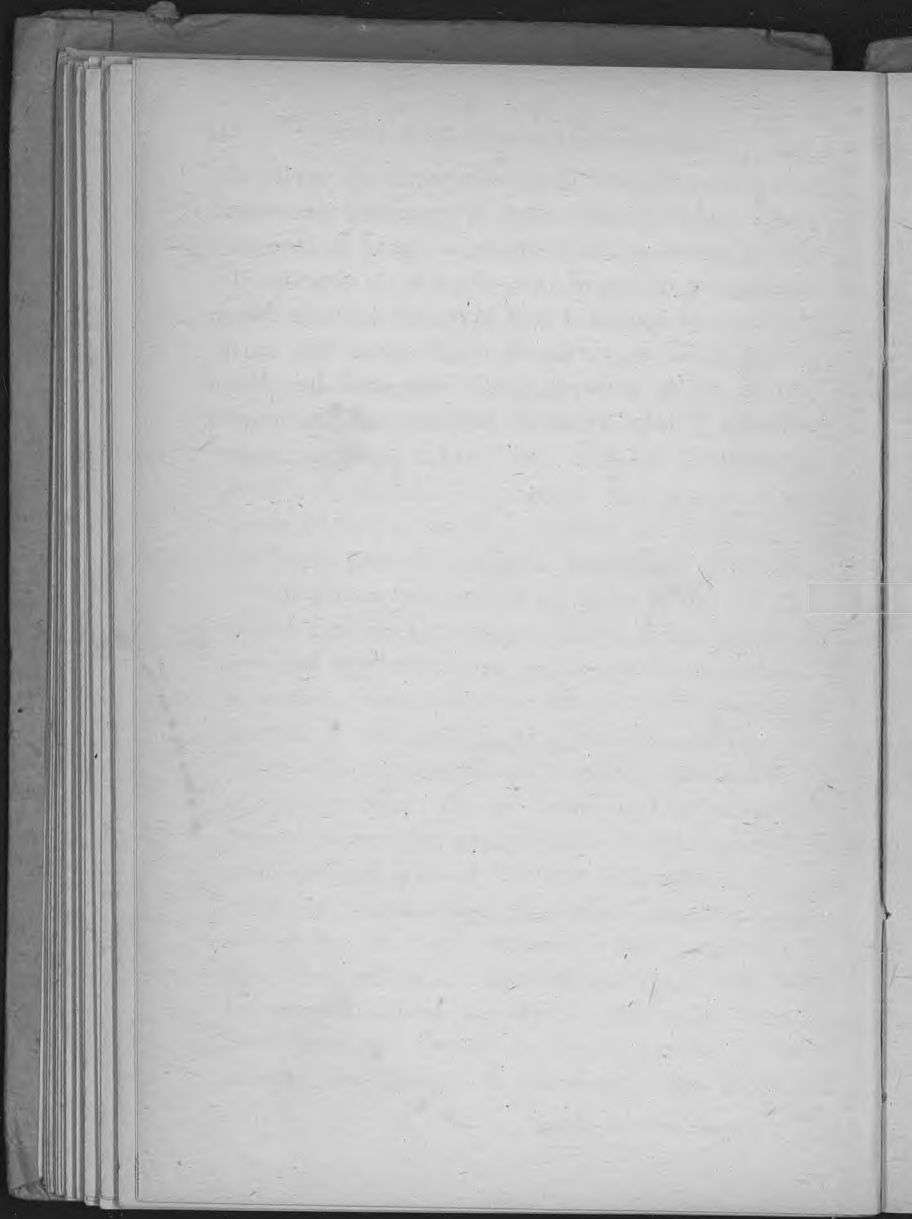
4.° Dal punto di vista della pratica c'è ancora un'altra domanda da fare: quale delle due cre-

denze mi farebbe più piacere? Certo non mi piace il fatalismo, e desidero la libertà. Ma qual libertà? Ve ne sono due. La libertà che Kant chiama pratica, e che si concilia col determinismo, non mi soddisfa. Certo pare una bella cosa che il mio avvenire dipenda in parte dalle mie opere, le mie opere dalle mie decisioni, e le mie decisioni dai miei desiderii, perchè c'è qualche probabilità che il futuro sia in parte come lo desidero.

Ma anche col determinismo il futuro non potrà essere che quello che sarà. Che importa, si dirà, se sarà in parte come tu lo desideri? magari lo fosse tutto. Ma i miei desiderii non li faccio io; si presentano di per sè alla coscienza in occasione delle impressioni esterne; io potrei dunque desiderare il mio male; perciò Socrate consigliava di non domandar agli Dei questo o quel favore, ma che facessero quello che credevano meglio per noi. È vero ch'io ho la ragione, la quale, educata dall'esperienza, m'insegna a scegliere fra i miei desiderii quelli che hanno più probabilità di rendermi felice. Ma la ragione è la logica; essa è fatale; è impersonale; è la medesima in tutti. Tanto meglio, diranno; essa non t'ingannerà. Ma la ragione per sè è indifferente; essa m'insegna soltanto qual via debbo tenere per giungere alla soddi-

sfazione de' miei istinti, sia organici sia morali; se mi fa sacrificar dei desiderii minori, è soltanto mostrandomi che essi nuocerebbero ai più forti, a quelli che sono fondamentali, istintivi, innati, ereditarii, che costituiscono il carattere, la prima natura dell'uomo. Ora questo è quello che è; non lo posso scegliere, quando sono già nato. Dunque, nell'ipotesi del determinismo, non solo il mio avvenire è già scritto, ma, sebbene io possa sperare con qualche probabilità che sia in qualche parte come lo desidero, non so se esso non sarà un breve periodo pieno di disillusioni e di dolori.

Noi siamo tutti strumenti della forza che ci ha creati e messi al mondo e che ci dirige ad un fine che noi non sappiamo; se questa forza è cieca, o è cattiva, noi siamo perduti; ci resta ancora un motivo di rassegnarci, di « star tranquilli », come dice Leibniz, perchè non si può resistere alla natura delle cose; ma per esser contenti dobbiamo poter sperare che questa forza sia intelligente non solo, cioè conosca il fine cui ci conduce, ma ancora sia buona, ossia ci conduca al nostro bene; vale a dire dobbiamo sperare in una specie di « fatum christianum »; s'intende però un fato senza la predestinazione all'inferno che ci ha regalata Sant'Agostino. Quindi la libertà pratica e determinista non finisce di sodisfarmi. Ma la libertà

metafisica, di poter volere altrimenti da quello che vorrò, a che mi servirebbe, se per ciò è necessario che io possa in parte volere a caso? Il caso non può essere malvagio, ma cieco lo è sicuramente. Nella prima ipotesi il mio avvenire dipende da un prestigiatore; io credo di scegliere la mia carta, mentre mi fa estrarre quella che vuol lui. Nella seconda il mio avvenire dipende da un giuoco d'azzardo.

CONLCUSIONE

È tempo di concludere. Noi ci immaginiamo sempre invincibilmente che potremmo volere e fare altrimenti da quello che vogliamo e facciamo. Questa possibilità che certe cose succedano è essa reale, o non è che la nostra ignoranza di ciò che deve succedere? Questa possibilità è reale, se noi possiamo volere altrimenti a circostanze perfettamente eguali; allora c'è posto per la libertà, ma anche pel caso; non è reale se, dato un complesso di circostanze, non è possibile che una volizione data; allora tutto l'avvenire è regolare e determinato, ma perciò anche fatale. Abbiamo esaminato la questione sotto quattro aspetti. L'esperienza interna ci ha detto che noi supponiamo sempre questa possibilità, ma che la coscienza non si domanda se sia reale o no; noi crediamo tutti che in date circostanze esterne avremmo potuto deciderci altrimenti; ma non ci domandiamo se avremmo potuto deciderci altrimenti sentendo e pensando nello stesso modo, cioè nelle medesime circostanze interne ed esterne, coscienti ed incoscienti. L'esperienza esterna conferma l'interna; ciascun uomo s'adopera con ogni sforzo affinchè

gli altri prendano delle decisioni che gli siano favorevoli, il che prova ch'egli crede che potrebbero prenderne delle altre, ma insieme prova ch'egli crede che le loro decisioni dipenderanno dalle circostanze.

La scienza in generale è contraria al libero arbitrio; essa suppone che il principio di causalità sia universale, e quindi si estenda anche alle volizioni; la fisica specialmente si oppone al libero arbitrio col principio della conservazione dell'energia; la fisiologia poi, supponendo che le volizioni siano fenomeni cerebrali, e che questi siano soggetti alle leggi della fisica, esclude il libero arbitrio « dal suo punto di vista »; il libero arbitrio è per lei un'ipotesi non solo inutile, ma imbarazzante; ma che un movimento non possa esser prodotto che da un movimento, è un'ipotesi legittima, non una verità necessaria.

Il libero arbitrio sembra invece un postulato della morale, perchè la giustizia non può stare senza la libertà; non è giusto odiare e punire chi non poteva fare altrimenti; ma la giustizia non istà neppure senza il determinismo; non è giusto il punire chi non ha fatto male per malvagità. Tutto sommato, sembra dunque che per la ragione la possibilità che le cose siano diverse da quello che sono non esista realmente; la ragione è dunque in conflitto coll'immaginazione.

Un conflitto simile fra l'immaginazione e la ragione si può osservare anche a proposito del problema dell'esistenza dello spazio; l'immaginazione non può far senza dell'idea di spazio, che per la ragione è una idea contradittoria o per lo meno inesplicabile. Che fare? Negar una tesi ed ammetter l'altra, per ora non si può. Si possono ammettere ambedue? Non certo col metodo di Hegel, cioè ammettendo che due tesi contradittorie possano esser vere ambedue.

Si può cercar un'ipotesi intermedia, la quale serva a conciliarle, a mostrare che non sono contradittorie; così ha fatto la maggior parte dei filosofi; ma abbiamo visto che finora i loro tentativi sono stati inutili.

Dobbiamo dunque dire col Du Bois-Reymond che è un problema insolubile? No; lo scetticismo è anch'esso una specie di dogmatismo, e nasce dalla tendenza invincibile ad affermare ad ogni modo qualche cosa, e dalla presunzione, tante volte smentita, che non si possa trovare ciò che non sappiamo trovar noi. Al dubbio scettico io preferisco il dubbio metodico, ossia preferisco dire che per ora non si sa, od almeno che io non so. Può darsi che venga un uomo di genio, il quale sciolga la contradizione; forse diremo un giorno della libertà quello che cominciamo a dire

dello spazio, cioè che esso esiste realmente, ma che non è quello che pare; ma per ciò bisognerà cominciare a capire cos'è realmente la libertà, a cui è destinato che crediamo. Forse la via è già segnata.

Abbiamo visto infatti che la ragione ultima del fatalismo è che i nostri desiderii fondamentali ed istintivi sono dati dalla nostra prima natura che non abbiamo scelto noi.

Pare che Platone lo sentisse e volesse rimediarci, quando accettava dalla mitologia l'ipotesi, connessa col dogma della metempsicosi, che l'anima al momento di tornar al mondo possa scegliere la sua vita; ma una volta nata deve vivere secondo il destino che ha scelto; se ha scelto d'essere una pecora non potrà ruggire. Naturalmente questa non è una soluzione soddisfacente; noi vediamo subito che un'anima da leone non avrebbe scelto di nascer pecora. Ma Platone ha visto bene che il problema del libero arbitrio dipende da quello dell'origine dell'anima. La sua ipotesi fu rinnovata da Kant sotto una forma meno ingenua, ma meno facile a comprendere: l'uomo quale cade sotto alla nostra esperienza interna ed esterna non è che un'apparenza dell'uomo reale; l'uomo dell'esperienza è soggetto al tempo ed alla causalità; ma l'uomo reale potrebbe non esserlo;

le decisioni di cui abbiamo coscienza potrebbero così esser le conseguenze fatali e successive di una volontà libera posta fuori del tempo.

Il Fouillée traduce bene quest'idea paragonando l'uomo reale ad un punto da cui esce un raggio che si allarga in un cono, colorandosi diversamente a seconda di ciò che incontra nello ambiente. Il cono sarebbe determinato da un vertice libero. Per Platone eravamo liberi « da principio »: per Kant lo siamo « fuori del tempo ».

L'ipotesi di Kant va incontro alle stesse difficoltà che quelle di Leibniz e di Sant'Agostino, i quali volevano conciliare il libero arbitrio dell'uomo colla provvidenza di Dio, che ci fa volere quel che vuole, mettendo Dio fuori del tempo; ma contiene forse qualche cosa di giusto.

Nell'esperienza noi siamo liberi da questa forza o da quella, ma non mai da ogni forza, perchè ogni nostra volizione è sempre l'effetto di una causa adeguata, l'equivalente di una forza compensata: perchè siamo liberi bisogna che ci sia in noi qualche cosa di « non causato » da alcun antecedente, qualche cosa di increato, che esiste dalla eternità, ci vuole una sostanza divina che preesista al corpo, un'anima nel senso spirituale della parola. In questo ci potrebb'essere, se non libertà, almeno spontaneità assoluta.

Non si direbbe allora che siamo liberi del principio, nè che lo siamo fuori del tempo, ma che la nostra volizione può essere spontanea in quanto noi siamo eterni. Egli è vero che una cosa senza causa è inesplicabile (Hamilton): ma non è contradittoria (Rénonvier): e il regresso delle cause all'infinito è anch'esso inesplicabile e forse contradittorio.

Il problema della libertà dipende dunque, come dice giustamente il Fouillée, da quello del « principium individuationis » dell'origine dell'individuo. Ed anche per questo io posso dire che « non so » : ma non posso dire « ignorabimus » come il Du Bois Reymond.

BIBLIOGRAFIA

S. AGOSTINO: *De libero arbitrio.*

GIUSEPP ALLIEVO: *La libera attività personale e il positivismo.* Palermo, 1899.

LUIGI AMBROSI: *Libertà o necessità nell'azione umana?* Roma, 1899.

AMENDOLA: *La volontà ed il bene.*

ARDIGÒ: *La morale dei positivisti* (spec. Parte II). Padova, Draghi.

ARISTOTELE: *Etica a Nicomaco.* L. III.

BAIN: *Emozioni e volontà.*

BERGSON: *Essai sur le données immédiates de la conscience.* Paris, Alcan.

BARISO: *Del libero arbitrio.* Libri tre. Barbera, 1900.

BONATELLI: *Intorno alla libertà del volere.* Atti del R. Istituto Veneto, 1886-87.

— *Elementi di psicologia e logica - Di tre funzioni della libertà.* Atti del R. Istituto Veneto, 1897-98.

BOUSSET: *Traité du libre arbitre.*

BOUSSINEQ: *Conciliation du veritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie e de la liberté morale.* Paris, 1878.

— *Le determinisme et la liberté.* Revue philosophique. A. IV, vol. VII.

BOUTROUX: *La contingence des lois naturalles.*

CALDERONI MARIO: *Forme e criteri di responsabilità.*

CALÒ: *Il problema della libertà nel pensiero contemporaneo.* Remo Sandron, editore, 1926.

CICERONE: *De fato,* II.

COUSIN: *Fragments philosophiques.*

CROCE : *Filosofia della pratica.* Lezione seconda. I, II.

DELBOEUF : *Determinisme et liberté.* Revue philosophique. Mais, juin, août, 1822.

DESCARTES : *Méditations métaphysiques.* IV.

DUNAN : *L'âme et la liberté* (Revue phil., v. XL IV).

— *Determinisme et contingence.* Revue de métaphysique et de morale, nov. 1899.

— *A propos d'une note sur l'indétermination.* Ib. maz. 1900.

FAZIO ALLMAYER : *La teoria della libertà nella filosofia di Hegel.* Messina.

FERRI ENRICO : *La teoria dell'imputabilità e la negazione del libero arbitrio.* Firenze, 1878.

FONSEGRIVE : *Essai sur le libre arbitre.* Paris, 1896.

ALFRED FOUILLÉE : *La liberté et le determinisme.* Paris, Alcan, 1884.

— *Histoire de la philosophie.* Paris, Delagrave, 1898 (concerne in massima parte lo svolgimento dell'idea di libertà).

FOUILLÉE : *Expédient en faveur du libre arbitre.* Revue philosophique, t. XIV.

GALTON : *Free - Will. Observations and inference,* Mind IX. 460.

GUTBERLET : *Die Willensfreiheit und ihre Gegner.* Fulda, 1903.

HEGEL : *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio.* par. 482. Ed. Croce.

— *Estetica.* Parte prima. *L'idea del bello d'arte.* Trad. *Novelli,* pag. 101.

HERZEN : *Fisiologia della volontà.*

HOBBES : *De corpore* XXV, 72.

KANT : *Critica della ragion pratica.*

— *Fondazione della metafisica dei costumi.*

— *Critica della ragione pura* (Dialettica trascendentale - Le antinomie della ragion pura).

HODGSON : *The philosophy of. Reflexion.* London, 1879.

— *The Metaphysic of Experience.* London, 1898.

HUME : *A Treatise of. Human Nature* (Parte terza, Sez. 3 e 14).

— *Enquiry concerning human understanding.* Sez. VIII.

IHERING : *Der Zweck im Recht I,* 3.

LESLIE STEPHEN : *The science of Ethic.* London, 1882.

W. JAMES : *The dilemme of determinisme;* negli Essay.

PAUL JANET : *Histoire de la philosophie morale.*

DOTT. VINCENZO LAUREANI : *La libertà del volere.* Catania, 1893.

LEIBNIZ : Theodicea, 52.

— *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.* II, 21. — Due lettere sulla libertà del volere, pubblicate nel volumetto *Leibniz. Monadologia.* (Edizione *Athena,* 1926).

PIETRO LOMBARDO : *Opera omnia,* 1855. L.° II, 25,5.

LIPPS : *Die ethischen Grundfragen.* Hamburg und Leipzig, 1899.

— *Das Problem der Willensfreiheit,* 1919.

LOCKE : *Saggio sull'intendimento umano.* III, 21. Vedi anche *Liberty,* lettera di Locke a Le Clerc nella biografia di L. scritta da Lord King. Inoltre : Lettere al Molyneux e Limborch, in *Works.* Vol. IV.

W. JAMES : *Elementi di psicologia.* Tra. Ferrari, pag. 291.

LUCREZIO : *De Rerum natura,* II, 269 e egg.

LOTZE : *Grundzüge der praktischen Philosophie.* Leipzig, 1899.

MALEBRANCHE : *De la recherche de la verité,* I, p. I.

FILIPPO MASCI : *Coscienza, volontà e libertà.* Lanciana, 1884.

NAVILLE : *Le libre arbitre.* Paris, 1890.

MIRAGLIA : *Filosofia del diritto.*

G. E. MOORE : *Freedom.* (Mind, New. ser. VII).

MORANDO : *Il problema del libero arbitrio.* 1873.

MUFFELMAN : *Das problem der Willensfreiheit in der neusten deutschen Philosophie.* Leipizg, 1902.

NAZZARI RINALDO : *Volontà e libertà,* Paravia, 1925.

OEZELT NEWIN : *Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu losen ist?* Leipzig, 1900.

Mario Pagano : *Saggi politici,* Saggi, V. c. 12 e VI, c. 8.

C. Plat : *La liberté.*

F. Pietropaolo : *Le moderne teorie della libertà e il compito della scienza dell'educazione,* (op.).

Reid : *Essais on the powers of the human mind.*

Renouvier : *Dilemms de la méthaphysique pure.* Alcan, 1901.

— *Logique.* II.

— *Essai de critique générale.* Paris 1875.

— *Psychologie,* II.

Riehl : *Der philosophische Kriticismus.* V. II.

Rousseau : *Emilio.* Libro VI. *Professione di fede del Vicario Savoiardo.*

Rosmini : *Filosofia morale,* I, 105.

Arturo Schopenhauer : *Die beide Grundprobleme der Etnik* 1). Ueber die Freiheit des menschlichen Wilens.

— *Die Welt ols Wille und Worstellung.*

— *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde.*

Schuppe : *Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik.* Berlino, 1894.

Charles Secretan : *Précis elementaire de philosophie.*

Secretan : *La philosophie de la liberté.*

Seth : *Freedom as Ethical Postulate,* Blackwood and Sons, 1891.

— *A study of ethical Principles,* Edimburg and London, 1902.

— *Teosofia.* N. 1366.

Sidgwick : *The Kantian conception of free Will.*

Spencer Herbert : *Principii di psicologia.* Toma I. c. 216-220.

Giuseppe Tarantino : *Saggio sulla volontà.* Napoli 1897.

Giuseppe Tarozzi : *Della Necessità nel fatto naturale ed umano.* Torino Loescher, 1896-97. Vol. due.

— *La varietà infinita dei fatti e la libertà morale.* Palermo, Sandron, 1905.

— *L'organamento logico della scienza e il problema del determinismo.* Prolusione a un corso di filosofia teoretica tenuto nel R. Istituto di Studi Superiori. Firenze, 1899.

— *Per una critica del determinismo.* Rivista di filosofia e scienze affini, 1899.

— *Libertà.* Prolusione al corso di filosofia morale nell'Università di Palermo, pubblicata nella « Riv. di filosofia e scienze affini », marzo, 1904.

— *Lezioni di filosofia.* Vol. terzo. Torino, Casanova 1898.

TITCHENER : *Outline of Psychology.*

GAETANO TREZZA : *Il libero arbitrio,* in « Nuovi studi critici ».

BERNARDINO VARISCO : *Il problema della libertà.* (Discute il libro del Calò : *La libertà*) in « Riv. di fil. e scienze affini », Marzo-Aprile, 1907.

VENN : *The logic of Chance.* Londra, 1888.

LELLO VIVANTE : *Principi di Etica.* Parte I, 2, Parte IV, 5.

WARD : *Ethics on its bearing with Theism* (*Dublin Reviev,* Genn. 1880).

Polemica col Ban. Mind V. p. 116-224.

WINDELBAND : *Ueber Willensfreitheit Zwolf Vorlesungen Tübingen und Leipzig,* 1904.

STUART MILL : *Sistema di logica,* Libro VI, Capo II.

— *La filosofia di Hamilton.* Cap. XXVI.

INDICE

COLLABORATORI

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)